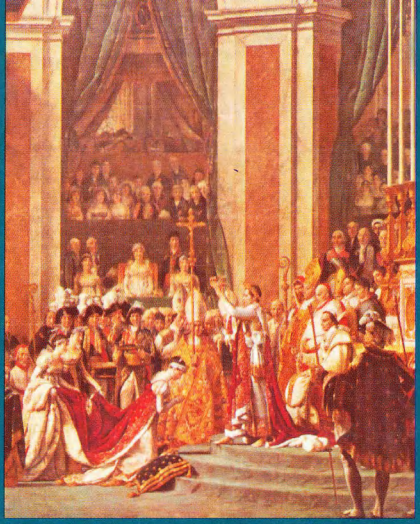

RENÉ RÉMOND

RELIGIE ŞI SOCIETATE ÎN EUROPA

Secularizarea în secolele al XIX-lea şi XX 1780-2000

CONSTRUCŢIA EUROPEI

POLIROM

Fundaţia concept

Cette édition fait partie de la collection intitulée „L'Idée Européenne", financée par le Ministère Français des Affaires Étrangères et l'Ambassade de France en Roumanie, et la Fondation Concept, Soros Open Network Romania.

This book is part of the international series **The Making of Europe** of which Jacques Le Goff is the General Editor and C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in Munich – Germany, Blackwell Publishers Oxford – UK, Editorial Critica in Barcelona – Spain, Gius – Laterza & Figli in Rome – Italy, Editions du Seuil in Paris – France are the original Publishers. By arrangement of the Literary Agency Eulama, Roma – Italy.

René Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, 1780-2000*, Éditions du Seuil, Paris, 2001

© Éditions du Seuil, 27, rue Jacob, Paris VI^e^, octobre 1998, mai 2001

© 2003 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

RÉMOND, RENÉ

Religie şi societate în Europa: secularizarea în secolele al XIX-lea şi XX, 1780-2000 / René Rémond; trad. de Giuliano Sfichi;
cuvînt înainte de Jacques Le Goff – Iaşi: Polirom, 2003

264 p.; 20 cm (Construcţia Europei)

ISBN: 973-681-346-0

I. Sfichi, Giuliano (trad.)

94(4)

Printed in ROMANIA

CONSTRUCȚIA EUROPEI

René Rémond

RELIGIE ŞI SOCIETATE ÎN EUROPA

Secularizarea în secolele al XIX-lea şi XX 1780-2000

Traducere de Giuliano Sfichi

POLIROM
2003

René Rémond este membru al Academiei Franceze, preşedinte al Fondation Nationale des Sciences Politiques din 1981. A predat istoria secolului XX (în special istoria politică şi istoria religiei) la Universitatea din Paris X-Nanterre şi la Institutul de Studii Politice din Paris, fiind cunoscut pe plan internaţional ca specialist în istorie politică contemporană.

Este autorul şi coordonatorul a numeroase lucrări de analiză politică şi istorie contemporană, dintre care amintim: *Les catholiques, le communisme et les crises (1929-1939)* (Armand Colin, 1962); *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France depuis 1945* (coord.) (Armand Colin, 1966); *La vie politique en France*, t. 1: „1789-1848" şi t. 2: „1848-1879" (Armand Colin, 1965/1972); *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours* (Fayard, 1976); *Les droites en France* (Aubier-Flammarion, 1982); *Pour une histoire politique* (coord.) (Le Seuil, 1991); *Histoire de la France religieuse* (coord.) (Le Seuil, 1993); *Le catholicisme français et la société politique* (Éd. de l'Atelier, 1996); *Les crises du catholicisme en France dans les années trente* (Le Seuil, 1996); *L'Anticléricalisme en France* (Fayard, 1999); *Les Grandes Inventions du christianisme* (Bayard, 1999); *Du mur de Berlin aux tours de New York: douze années pour changer de siècle* (în colab. cu François Azouvi) (Bayard, 2002).

Cuvînt înainte

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie : o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mîine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres. Între Atlantic, Asia şi Africa, Europa noastră există cu adevărat de o vreme extrem de îndelungată, desenată de geografie şi modelată de istorie, încă din timpurile cînd grecii i-au dat numele pe care-l poartă. Viitorimea trebuie să se sprijine pe aceste moşteniri care, încă din Antichitate, ba chiar din preistorie, au îmbogăţit Europa treptat, făcînd-o extraordinar de creativă în unitatea şi în diversitatea ei, inclusiv într-un context mondial mai amplu.

Seria „Construcţia Europei" apare din iniţiativa a cinci edituri de limbi şi naţionalităţi diferite (Beck din München, Basil Blackwell de la Oxford, Crítica din Barcelona, Laterza de la Roma şi Bari şi Seuil din Paris) şi urmăreşte să arunce o lumină asupra construirii Europei şi a punctelor de forţă din cursul acesteia ce nu trebuie uitate, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această serie nu le va ascunde ; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. De aici titlul „activ" al seriei. De fapt, nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre, inclusiv neeuropeni, fie că sînt sau nu deja afirmaţi. Ei vor aborda problemele esenţiale ale istoriei Europei în diferite domenii – economic, politic, social, religios, cultural – sprijinindu-se pe îndelungata tradiţie istoriografică ce se întinde de la Herodot pînă la noile concepţii elaborate în Europa în cursul secolului XX, şi mai cu seamă în ultimele decenii, concepţii care au reînnoit în profunzime ştiinţa istoriei. Mulţumită dorinţei lor de claritate, aceste eseuri sînt accesibile inclusiv publicului larg.

Ambiţia noastră este de a aduce elemente de răspuns la marile întrebări ce stau în faţa celor care construiesc şi care vor construi Europa şi, de asemenea, în faţa tuturor celor ce se interesează de Europa : „Cine sîntem ? De unde venim ? Încotro ne îndreptăm ? ".

Jacques Le Goff
coordonator

Introducere

Religie şi societate

Singular sau plural?

Religie şi societate: două entităţi, două abstracţii pe care, de obicei, nu avem ocazia să le întîlnim în chip nemijlocit. Societatea este o abstracţie: aparţii unei anumite categorii sociale, eşti membru al unei familii, cetăţean al unui popor – dar unde vom simţi manifestările concrete ale societăţii? Acelaşi lucru se poate spune şi despre religie: cunoaştem diferite Biserici, statele întreţin relaţii cu cultele, oamenii sînt îngrijoraţi de răspîndirea sectelor – dar unde vom găsi religia ca realitate tangibilă? De aceea, o vreme, am oscilat între singular şi plural: religie sau religii? Ezitarea nu era doar ortografică, la fel cum incertitudinea nu se referea doar la o problemă de gramatică: alegerea angaja însăşi orientarea subiectului, precum şi unghiul său de atac. Optînd pentru plural ar fi însemnat să intru pe făgaşul unui studiu fragmentat asupra diverselor tipuri de relaţii ce s-au instaurat – sau au fost întrerupte – între diferitele confesiuni religioase şi societate în fiecare dintre naţiunile care contribuie la diversitatea continentului european. Or, eu intenţionam cu totul altceva: în definitiv, dacă preferinţa mea s-a îndreptat spre singular, aşa cum dovedeşte şi titlul cărţii, este pentru că acesta răspundea mai bine voinţei de a cuprinde faptul religios în globalitatea sa, precum şi ipotezei de plecare potrivit căreia, dincolo de particularităţile de toate genurile – atît dogmatice, cît şi instituţionale şi disciplinare – ce diferenţiază religiile, acţionează un acelaşi fenomen social care pune tuturor societăţilor probleme comune. Cu alte cuvinte, iau termenul *religie* oarecum în sensul în care era înţeles la începutul secolului al XIX-lea şi gîndindu-mă la felul cum era înfăţişată religia în pictură sau sculptură, ca o figură alegorică, sau cum vorbeau despre ea oamenii politici atunci cînd îi aduceau cinstire

sau îi preaslăveau utilitatea socială: antiteză a impietăţii, maică a iubirii aproapelui, ipostaziată, de regulă împodobită cu o majusculă, cum i se şi cuvine unei virtuţi. Ceea ce desemnau ei astfel în limbajul lor retoric nu era, probabil, prea departe de ceea ce epoca noastră numeşte, printr-o expresie mai puţin ambiţioasă şi solemnă, dar şi mai puţin elegantă, faptul sau fenomenul religios. Trecere de la stilul nobil la constatarea sociologică? Or, mai curînd, semn al greutăţilor pe care le întîmpinăm în găsirea unui termen pertinent care să satisfacă o exigenţă intelectuală fără a fi lipsit de eleganţă?

Care religii?

Nu e mai puţin adevărat că obiectivul nostru este acela de a studia rolul acestui important fapt social în viaţa societăţilor europene şi de a aprecia locul pe care l-a ocupat la nivelul mentalităţilor, al instituţiilor, legilor, moravurilor, al comportamentelor colective, al luptelor de idei. Aşadar, deşi întreprins într-o perspectivă cuprinzătoare, acest studiu îşi va limita totuşi cîmpul de observaţie la religiile propriu-zise, adică doar la cele care mărturisesc o credinţă într-un Dumnezeu personal, propun persoanelor o cale de mîntuire, le transmit o anumită dogmatică şi au dat naştere unor comunităţi stabile, organizate în instituţii. Altfel spus, nu vom include formele neorganizate ale credinţei în supranatural, nici toate expresiile căutării miraculosului ce se înmulţesc precum ciupercile după ploaie pe măsură ce marile confesiuni organizate îşi pierd din vigoare, şi nici toate manifestările iraţionalului. Doriţi un exemplu, preluat din actualitate, de aplicare a acestei alegeri? Gruparea numită Biserica Scientologică nu va fi luată în considerare, cu toate că activităţile şi însăşi existenţa ei constituie un subiect care preocupă autorităţile publice. Ar socoti cineva arbitrară această excludere pentru că unii dintre aderenţii respectivei Biserici găsesc în ea, după cîte se pare, răspunsuri la o aspiraţie ce ar putea fi numită religioasă? În Franţa, pe lîngă ministerul însărcinat cu administrarea problemelor sociale şi în special cu definirea categoriilor ce au dreptul la regimul de protecţie socială, există o comisie care analizează cererile organizaţiilor ce se definesc singure drept religioase şi care se pronunţă asupra legitimităţii lor: această comisie a respins cererea Bisericii Scientologice pe motivul că nu prezenta trăsăturile ce ar fi permis

considerarea ei drept religioasă, avînd în vedere mai cu seamă absenţa unei raportări la o transcendenţă personală. Vom remarca în treacăt curiosul paradox al unui stat care se declară incompetent în chestiunile religioase şi care este totuşi constrîns să fie competent din necesitatea de a hotărî ce este religios şi ce nu. Vom mai reveni asupra acestei particularităţi, căci povestea ilustrează cum nu se poate mai bine atît complexitatea subiectului, cît şi evoluţia practicilor.

Din acelaşi motiv (preocuparea de a defini strict religia), nu vom include în cîmpul studiului nostru acele religii pe care, urmîndu-l pe Jules Monnerot şi Raymond Aron, am luat obiceiul să le numim seculare – altfel spus, marile ideologii contemporane, pentru care marxismul şi aplicaţia sa, comunismul, sînt expresiile cele mai desăvîrşite. Desigur, ele prezintă nu puţine analogii cu religiile clasice, mai ales în privinţa motivaţiilor şi comportamentului credincioşilor lor: mulţi au aderat la Partidul Comunist aşa cum se intră într-o Biserică, cu aceeaşi fervoare, şi au aşteptat aceleaşi satisfacţii, cu toată fiinţa lor. Asemănările abundă şi la nivelul organizării: aparatele acestor ideologii practică excomunicarea şi pretind de la cei care au dat semne de slăbiciune o autocritică ce seamănă grozav de mult cu spovedania. Paralela ar putea fi dusă mai departe, dar însuşi epitetul care le-a fost alăturat, „seculare", semnalează diferenţele ireductibile ce le separă de religiile propriu-zise. Şi nu atît pentru că filosofia lor este materialistă din cauza marxismului, care nu încurajează deloc această asimilare – însă faptul că exclud existenţa unei alte vieţi sau se prefac că nu ar fi interesate de ea elimină complet problema care va constitui principalul nostru subiect de observaţie şi reflecţie: relaţiile, cordiale sau conflictuale, de colaborare, supunere sau opoziţie ce se pot stabili între religii, al căror ţel primordial priveşte salvarea personală în vederea vieţii viitoare, şi societăţile politice ocupate cu rezolvarea problemelor de moment şi dedicate organizării existenţei pe acest pămînt.

Religia, nu credinţa

Cartea de faţă nu este – sau nu va fi decît indirect – una de istorie religioasă: ea nu-şi propune să măsoare gradul de adeziune al populaţiilor la credinţa propovăduită de Biserici, nici gradul de respectare a prescripţiilor cultuale, şi nici pe acela de conformare la

preceptele legate de morala individuală. Dacă distincţia – schiţată de cîteva decenii de către teologi – între credinţă şi religie, între interioritatea alegerilor personale şi supunerea faţă de imperativele sociale are un sens, cercetarea noastră se situează nu de partea actului de credinţă, ci de aceea a faptului religios ce constituie corolarul lui. Formulînd această dualitate ca pe o evidenţă şi mai ales prezentînd ca de la sine înţeleasă afirmaţia că orice convingere religioasă are şi o dimensiune socială, sînt perfect conştient că m-am angajat deja în controversele inerente subiectului: într-adevăr, caracterul social reprezintă un element de discuţie şi o miză a acestor controverse. Evidentă şi perfect legitimă pentru unii, afirmaţia este respinsă de alţii ca fiind o pretenţie neîntemeiată. Fără să ne pronunţăm deocamdată asupra fondului problemei, să observăm că aceasta se situează în centrul dezbaterilor, suscitînd discuţii aprinse. Ceea ce ar fi suficient pentru a justifica o abordare istorică. În orice caz şi indiferent ce s-ar putea crede despre legitimitatea unei expresii publice a fenomenului religios sau despre prezenţa lui în spaţiul social, că religia a avut de secole întregi în Europa o dimensiune colectivă, iar diversele ei expresii confesionale au întreţinut o multitudine de relaţii cu societatea reprezintă un fapt istoric pe care nimeni nu-l poate contesta.

Nefiind un studiu de istorie religioasă, această carte nu se va interesa de convingerile personale. Şi totuşi, e cu neputinţă să nu ţinem seama de ele. Religia societăţii este legată şi de sinceritatea şi fervoarea credinţei personale: dacă n-ar mai exista credincioşi, n-ar mai exista nici problema relaţiei dintre societate şi religie. Şi invers: istoria ne învaţă că fervoarea credincioşilor, chiar puţin numeroşi, poate îngenunchea un regim prigonitor. Cu toate acestea, cele două planuri nu se confundă: între gradul de religiozitate al popoarelor şi starea relaţiilor dintre Biserică şi stat, distanţa poate fi importantă. În Anglia şi în ţările scandinave, proporţia de credincioşi care asistă în mod regulat la slujbe este infimă – 1-2% –, ceea ce nu împiedică Biserica de stat să se bucure de un statut care-i asigură respectul autorităţilor şi al opiniei publice. Limitîndu-ne la criterii juridice, aceste ţări se află în continuare în situaţia de stat confesional şi de societate creştină. În sens contrar, în Franţa secolului al XIX-lea şi în numeroase alte ţări catolice, precum Bavaria, Belgia, Italia sau Portugalia, au existat guvernări care au practicat o politică ostilă religiei şi au adoptat o legislaţie ce viza slăbirea acesteia, în vreme

ce majoritatea populaţiei continua să asculte cu religiozitate – e cazul să o spunem – de poruncile Bisericii. Astăzi, lucrurile par să stea mai curînd invers: între guvernanţi şi autorităţile religioase, relaţiile s-au destins; diferendele şi-au găsit o rezolvare amiabilă, iar cei mai mulţi indivizi sînt indiferenţi faţă de religie şi nu se mai consideră obligaţi să se conformeze prescripţiilor Bisericii, indiferent dacă este vorba de cult sau de morala privată. Această răsturnare de situaţie nu este complet lipsită de logică: pierzîndu-şi o mare parte din influenţă, Biserica Catolică nu mai reprezintă un motiv serios de îngrijorare pentru puterea politică; de asemenea, ea nu mai reprezintă o ameninţare nici pentru independenţa societăţii civile, nici pentru cea a comportamentelor personale. Aşa cum probabil s-a înţeles deja, subiectul nostru este religiozitatea – prea puţin contează dacă e sinceră sau prefăcută – a colectivităţii, iar nu a indivizilor.

Religie şi societate civilă

Dacă lăsăm astfel deoparte – fără a neglija totuşi ceea ce ne învaţă cercetările de istorie religioasă – convingerile şi sentimentele religioase ale indivizilor, subiectul nostru nu se reduce la veşnica istorie a relaţiilor (adeseori furtunoase) dintre aparatele politice şi ierarhiile ecleziastice, ritmată de accesele de tensiune anticlericală şi de revanşele clericale. Cartea de faţă nu este aşadar nici un studiu al regimurilor juridice, cu toate că nu se poate dispensa de o analiză a statutelor şi a relaţiilor de drept, care au ocupat un loc atît de important în istoria politică a chestiunii religioase, dintre state şi Biserici.

Deşi peripeţiile bine cunoscute ale respectivei istorii nu sînt în nici un caz lipsite de incidenţă asupra relaţiilor dintre religie şi societate, acestea din urmă nu se reduc la ele: cu alte cuvinte, nu urmează aceeaşi curbă. Între nivelul relaţiilor politice şi juridice la vîrf dintre responsabilii celor două tipuri de societate şi, la polul opus, cel al convingerilor, sentimentelor şi comportamentelor a milioane de europeni care sînt deopotrivă supuşi sau cetăţeni ai unui stat şi credincioşi ai unei Biserici există un nivel intermediar: cel al religiozităţii societăţii civile, al raportărilor ei explicite la religie, al regularizării de către aceasta a activităţilor colective şi a vieţii colectivităţii naţionale. Contrar unei reprezentări reducţioniste, relaţia dintre religie şi societate nu constă exclusiv într-un dialog ce ar

opune politicul religiosului. Relaţia este triunghiulară: alături de stat şi de religie există şi societatea numită astăzi civilă. Acesta e domeniul care ne interesează înainte de toate şi care ne va reţine în mod deosebit atenţia. Să zăbovim o clipă asupra termenului „societate civilă". Succesul de care se bucură în ultima vreme nu este lipsit de interes pentru discuţia noastră. Pînă nu demult, „civil" se definea prin opoziţie cu „religios": anumite vestigii se mai păstrează încă la nivelul vocabularului – stare civilă, cununii civile, funeralii civile – ca manifestare a refuzării religiei. La fel, „civil" s-a opus şi lui „militar". Astăzi, el este folosit mai adesea ca antonim pentru „politic": societatea civilă reprezintă contrariul clasei politice.

Deşi distincte, relaţiile politice şi juridice dintre state şi Biserici şi cele dintre religie şi societate civilă nu sînt în total dezacord. Ar fi absurd să credem că măsurile luate de o guvernare nu reflectă starea de spirit a unei părţi din populaţie şi, cu atît mai mult, să ne închipuim că ele ar putea să nu aibă nici un efect asupra religiei societăţii civile – ca şi cum războiul purtat de Bismarck în Prusia împotriva catolicismului pe vremea a ceea ce s-a numit de *Kulturkampf* (1873-1875) ori laicizarea întreprinsă de către republicani în Franţa după ce au cucerit puterea în 1879 n-ar fi avut nici o influenţă asupra comportamentelor şi ideilor indivizilor, deşi aceste două politici poartă o mai mică răspundere pentru accentuarea îndepărtării de religie decît aceea pe care le-o impută Bisericile.

Şi totuşi, este vorba despre domenii diferite, iar evoluţiile nu sînt în mod obligatoriu nici paralele, nici sincrone. Exemplele deja citate ale ţărilor din Europa de Nord au sugerat că cele două lucruri nu erau întotdeauna legate între ele. Într-o viziune mai liberă asupra istoriei ultimelor două secole, am putea chiar risca ipoteza că ele, evoluţiile, s-au derulat în sens contrar: în secolul al XIX-lea, relaţiile dintre autorităţile celor două societăţi au fost adeseori detestabile, în vreme ce populaţiile rămîneau majoritar religioase; în secolul XX, disputele s-au mai potolit, încetul cu încetul s-a instaurat un *modus vivendi*, dar acum populaţiile s-au îndepărtat în masă de practica religioasă. Unii vor pretexta, poate, că nu este vorba decît de un decalaj în timp. Această îndepărtare, care preocupă istoria religioasă, a fost însoţită oare de abandonarea de către societatea civilă a oricărei referinţe religioase în legislaţie şi în organizarea activităţilor? Obiectivul nostru este acela de a răspunde la următoarea întrebare: în ce măsură religia a exercitat şi continuă să

exercite şi astăzi o influenţă, fie ea determinantă sau restrînsă, asupra modului în care se comportă societăţile? Şi, mai cu seamă, legea civilă se mai inspiră oare din legea morală aşa cum este ea definită de Biserici?

Timpul religiosului

Orice răspuns am căpăta astăzi, nu încape îndoială că religia a deţinut pretutindeni în Europa – chiar şi într-un trecut încă apropiat – o poziţie eminentă: discuţia privitoare la religie s-a aflat în centrul dezbaterilor filosofice şi al controverselor politice. Influenţa sa a fost practic fără egal în anumite momente ale istoriei continentului nostru. A nu o lua în considerare ar însemna să ne interzicem înţelegerea unei componente esenţiale a preocupărilor, reacţiilor şi comportamentelor. Aceasta face parte integrantă din istoria generală, care se interesează de ea din mai multe puncte de vedere: politic, religios, intelectual sau cultural. Aproape că nu există ţară europeană în care ea să nu fi contribuit la facerea istoriei şi la hotărîrea cursului evenimentelor.

Prezentă în tot spaţiul european – deşi condiţiile sau termenii în care a fost formulată variază destul de mult de la o ţară la alta, în funcţie de istoria fiecăreia –, problema străbate totodată timpul şi trece peste generaţii. Vine de departe, parcă din negura vremii, iar dacă astăzi pare mai puţin presantă, nu înseamnă că întrebările cărora le dă naştere s-au învechit cu totul, fapt ce se va dovedi din plin atunci cînd vom aborda prezentul. S-a crezut o vreme că această lungă istorie ajunsese în sfîrşit la un capăt o dată cu rezolvarea definitivă a punctelor de litigiu. Aceasta a fost, de pildă, intenţia şi certitudinea parlamentarilor francezi ce votau în 1905 o lege prin care se retezau şi ultimele legături ce uneau Bisericile şi statul. Urmarea a dovedit caracterul iluzoriu al unei asemenea convingeri. De ce? Mai întîi, pentru că există o durată proprie faptelor religioase. Dacă orice categorie de fapte sociale are o durată specifică, faptele religioase sînt – dintre toate, probabil – cele care se înscriu în durata cea mai lungă. Ele împărtăşesc longevitatea proprie faptelor de cultură şi de mentalitate care dăinuie: ideologiile supravieţuiesc şi ele deopotrivă celor care le-au întemeiat şi circumstanţelor în care au apărut. Religiile, chiar mai mult: orice religie se leagă de o tradiţie,

se defineşte prin fidelitatea faţă de cuvîntul şi pilda întemeietorului, se raportează la texte sacre asupra cărora credincioşii meditează generaţie după generaţie. Relaţiile dintre religie şi societate suportă în chip firesc consecinţele acestei puteri de a dăinui. La rîndul lor, guvernanţii nu se dezbară nici ei prea lesne de obiceiurile dobîndite: astfel, pînă şi cei pe deplin cîştigaţi de partea concepţiilor liberale care incită la o separare între Biserici şi putere sînt în continuare ispitiţi să păstreze practicile vechilor regimuri care conduceau viaţa religioasă a supuşilor lor. În plus, fără să anticipăm în privinţa lecţiilor ce se vor desprinde din studiul istoric al situaţiilor şi al evoluţiilor, este posibil ca ideea unei separări absolute între religios şi societate să fie o utopie care să nu reziste la constrîngerea realităţilor. Nu e mai puţin adevărat că, în majoritatea ţărilor Europei, problema cunoaşte în ultimii ani o revenire în actualitate, o reînviorare a interesului pentru ea: simplă reapariţie anacronică a unor probleme arhaice sau naşterea unei noi problematici? Răspunsul trebuie să-l dea istoria.

Numai perspectiva pe care ne-o oferă durata lungă ne permite să discernem tendinţele dominante. Şi tot numai ea conferă unor evenimente singulare adevărata lor semnificaţie. Altminteri, ne-ar fi cu neputinţă să înţelegem perenitatea controverselor. Bunăoară, cum am putea începe să înţelegem luptele atît de necruţătoare din istoria Franţei secolelor al XIX-lea şi XX fără să ne întoarcem în 1790, la votarea de către Adunarea constituantă a textului denumit Constituţia civilă a clerului (titlu suficient pentru a defini o anumită concepţie asupra relaţiilor dintre religie şi societate)? Aceasta s-a aflat la originea divizării conştiinţei naţionale relative la fenomenul revoluţionar, divizare ale cărei consecinţe nu s-au epuizat nici astăzi. La fel, n-am putea înţelege probleme precum acelea cu care se confruntă, începînd din 1989, Germania reunificată dacă n-am ţine seama de Reforma care, cu patru sute cincizeci de ani mai înainte, a introdus pluralitatea confesională în lumea germanică.

Punctul de plecare

Ne mai rămîne să alegem un punct de plecare în această lungă istorie. Acesta va fi Revoluţia franceză. Nu din galocentrism, ci pentru că deciziile luate atunci – Declaraţia Drepturilor Omului şi

ale Cetăţeanului, Constituţia civilă – au inaugurat o nouă eră, era noastră. Chiar dacă protagoniştii lor nu au fost pe deplin conştienţi de acest lucru – căci, deşi iniţiativele lor anunţau viitorul relaţiilor de drept dintre Biserici şi state, vederile lor rămîneau dintre cele mai tradiţionale : erau moştenitorii monarhiei galicane.

Împotriva acestei alegeri a punctului de plecare s-ar putea obiecta că originile secularizării statului sînt mult mai vechi. Pentru a rămîne între hotarele Regatului Franţei, statul s-a eliberat de sub tutela clericală încă de pe vremea lui Filip cel Frumos. În cazul Sfîntului Imperiu Roman de Naţiune Germană ne putem întoarce şi mai departe în timp, pînă la Cearta învestiturilor[1] şi la înfruntarea dintre guelfi şi ghibelini. G. de Lagarde a consacrat, ce-i drept, o serie de cărţi naşterii spiritului laic în Evul Mediu. Iarăşi e adevărat însă că, în ajunul Revoluţiei franceze, toate societăţile europene sînt în continuare confesionale : pretutindeni, religia este intim legată de viaţa societăţii, asociată cu puterea (pe care o legitimează), prezentă la toate activităţile colective, guvernînd atît existenţa socială, cît şi comportamentele individuale. În acest sistem, Revoluţia a deschis o breşă care nu s-a mai închis de atunci încoace – dimpotrivă, s-a lărgit în permanenţă. Sarcina noastră este să zugrăvim tocmai istoria acestei evoluţii.

Vom pleca deci din 1789. Dar pînă unde vom merge pe firul timpului ? Pînă vom ajunge cît mai aproape de zilele noastre. Actualitatea însăşi ne îndeamnă, înmulţind semnele de reactivare a problemei şi de relansare a controverselor. Lucrul nu e lipsit de riscuri, şi nu din pricina patimilor pe care le stîrneşte : pentru istoric, să abordeze subiectele cele mai arzătoare şi mai controversate, încercînd totodată să le aducă un strop de raţiune, e o îndatorire profesională şi o onoare. Ci pentru că anticipînd rişti să creditezi un fapt sau altul cu o importanţă pe care desfăşurarea ulterioară a evenimentelor o va dezminţi : cum să apreciezi cu certitudine importanţa relativă şi semnificaţia esenţială a unor evenimente care nu s-au curăţat încă de

1. Conflict ce a opus papalitatea împăraţilor germanici între 1075 şi 1122, mărul discordiei fiind desemnarea episcopilor şi abaţilor. S-a încheiat prin Concordatul de la Worms (1122), prin care Biserica Catolică reuşea să-şi impună parţial punctul de vedere : sub controlul împăratului rămînea doar latura materială a învestiturii (aşa-numitul *beneficiu*) (n.tr.).

zgura circumstanţelor ? Dar ce utilitate socială ar mai avea istoricul dacă ar fugi de prezent şi ar renunţa să-l mai integreze într-o viziune de ansamblu ?

Două secole de schimbări : au ele vreun sens ?

Iată că unitatea noastră de timp a fost delimitată : puţin peste două sute de ani, din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea şi pînă la sfîrşitul secolului XX. Dacă problema relaţiilor dintre religie şi societate n-a încetat să se pună de-a lungul acestei perioade, în schimb, termenii problemei s-au schimbat foarte mult. Regimurile politice au evoluat. Religia însăşi s-a transformat. Catolicismul a cunoscut, succesiv, mai multe epoci : după bulversarea revoluţionară, triumful ultramontanismului[1] asupra particularismelor naţionale, instituind un sistem în egală măsură intransigent şi centralizat ; apoi, recent, o evoluţie în sens contrar. Bisericile protestante nu s-au schimbat nici ele mai puţin : o distanţă la fel de mare separă gîndirea lui Karl Barth de protestantismul liberal al secolului al XIX-lea. Graniţa ce constituia pînă nu demult linia de demarcaţie a ingerinţelor reciproce s-a deplasat. Nici un stat nu şi-ar mai aroga astăzi dreptul de a interveni în organizarea internă a Bisericilor pentru a le modifica disciplina sau cultul public. Reciproc, Bisericile îşi recunosc mai puţine drepturi în ceea ce priveşte dirijarea vieţii colective. Punctele de fricţiune nu mai sînt aceleaşi : guvernanţii au renunţat, în general, să se mai amestece în numirile de episcopi. În Franţa, dangătul clopotelor şi trecerea procesiunilor aproape că nu mai constituie prilejuri de apel la jurisdicţiile administrative. Cu excepţia cîtorva ţări care au rămas pînă de curînd strîns legate de creştinism (Italia, Irlanda sau Polonia), ierarhia catolică nu mai declară război legalizării divorţului. Şi nu pentru că Magisteriul şi-ar fi schimbat cîtuşi de puţin poziţia în ceea ce priveşte indisolubilitatea legăturii conjugale : că ar putea fi silit într-o bună zi să renunţe la această rigiditate pentru a se adapta la evoluţia comportamentelor care au banalizat divorţul este doar o iluzie a unor lideri de opinie. În

1. Ultramontanismul – căruia i se opune galicanismul – desemnează grupul de doctrine favorabile autorităţii absolute a papei şi întîietăţii Bisericii Romane (n.tr.).

schimb, nu e de neconceput ca el să-şi pună problema atitudinii ce trebuie adoptată faţă de cei care se recăsătoresc după un divorţ şi să o nuanţeze din motive pastorale. Dar chiar dacă nu mai face campanie pentru abrogarea divorţului, ierarhia catolică se luptă astăzi contra legalizării avortului şi pentru o apărare necondiţionată a vieţii împotriva anumitor consecinţe ale progreselor înregistrate în cunoaşterea ştiinţifică.

Putem oare găsi un sens acestor schimbări din relaţia între religie şi societate? Ascultă ele de vreo logică – şi dacă da, care este aceea? Tot aşa cum, dacă unim între ele puncte discontinue şi aparent risipite pe o suprafaţă, descoperim uneori o figură ordonată, dispunînd toate aceste schimbări în ordinea în care s-au succedat şi comparîndu-le de la o ţară la alta nu cumva se va ivi o direcţie generală în care s-ar fi angajat întreaga Europă de două secole încoace? Acestea sînt ipotezele care au inspirat ideea lucrării de faţă şi pariul realizării ei.

La drept vorbind, supoziţia nu este întru totul originală. Ba chiar e un loc comun al istoriografiei religioase: separarea tot mai accentuată dintre religie şi societate constituie o paradigmă larg acceptată. Aşa încît una dintre năzuinţele acestei cărţi este aceea de a-i verifica pertinenţa. În ce măsură este întemeiată ideea potrivit căreia societăţile noastre, altădată conduse de religie, s-ar fi eliberat astăzi de sub tutela ei? Şi – idee surată cu cea dintîi – că religia ar avea din ce în ce mai puţină influenţă asupra indivizilor? Cu alte cuvinte, să fie oare adevărat că întreaga istorie religioasă a Europei duce spre slăbirea şi dispariţia religiei?

Cum ne vom alege cuvintele?

În enunţarea acestei interpretări se folosesc tot soiul de expresii: s-a vorbit despre decreştinare, laicizare, secularizare şi deconfesionalizare – ba chiar, în cazul Angliei, de *disestablishment*. Curios, însă termenul „dereligizare" nu există, probabil pentru că e prea puţin elegant şi, practic, cu neputinţă de pronunţat. Ceilalţi sînt folosiţi uneori în alternanţă liberă. Or, aceste cuvinte nu sînt interschimbabile. Se cuvine deci să le deosebim, precauţie extrem de necesară în cazul unui subiect atît de delicat şi de controversat. A desemna un fenomen înseamnă deja a-l caracteriza: cuvintele traduc concepte.

În consecinţă, să le precizăm pe cele de care ne vom folosi în mod preferenţial, precum şi pe cele pe care le vom da deoparte.

Vom recuza „decreştinare" : astăzi, toţi istoricii îl exclud, după ce pe vremuri le-a servit din plin. Folosirea lui presupune implicit că, anterior, ţara în discuţie ar fi fost creştinată : nu numai că instrumentele de măsurare a gradului de creştinare în trecut sînt nesigure, dar cum să afirmi despre o populaţie că a atins acel grad de fervoare religioasă ce-i îngăduie să fie numită creştină ? Nu vom întrebuinţa decît rareori termenul „laicizare" : prezintă inconvenientul de a fi prea de tot franţuzesc şi prea marcat de o istorie aparte ; ca dovadă, alte limbi nu au echivalenţi pentru el, fiind silite să recurgă la perifraze. Cu o folosire deja ambiguă în Franţa, nu ar putea servi într-o perspectivă ce se vrea a fi comparativă. Confuzia prelungită (întreţinută uneori în mod voit atît de partizanii laicităţii, cît şi de adversarii ei) între laicitate şi laicism îl fixează într-un statut hibrid, la jumătatea drumului dintre judecăţile de realitate, referitoare la un regim de drept – laicitatea statului, a învăţămîntului sau a altor instituţii –, şi trimiterea la laicism, ideologie care l-a inspirat, dar care s-a constituit în contrareligie. *Disestablishment* nu ar prezenta aceleaşi inconveniente : el desemnează procedura prin care unei confesiuni îi este retras statutul ce făcea din ea o componentă a statului, un stîlp al societăţii. Rareori folosit în Franţa, termenul este uzitat în Anglia şi prezintă, după părerea noastră, avantaje serioase, însă nu trimite decît la un singur aspect al fenomenului pe care îl vom analiza în întregul său. Cîntărind bine argumentele pro şi contra, cuvîntul care cîştigă adeziunea noastră este „secularizare". Mai puţin încărcat de echivoc decît „laicizare", el acoperă tot domeniul relaţiilor dintre religie şi societate – fie ea civilă sau politică. În plus, se bucură de multă vreme de o răspîndire internaţională. S-ar cuveni mai curînd să-l încetăţenim şi în Franţa, unde a pătruns mai tîrziu. Ca atare, este termenul pe care-l vom folosi cel mai des. Iar scopul de ansamblu al acestei cărţi este acela de a retrasa, pentru o perioadă de două sute de ani, istoria procesului de secularizare.

Pentru că tot sîntem la problemele de vocabular, să ni se îngăduie încă două exemple strîns legate de subiectul nostru şi care ilustrează în chip grăitor responsabilitatea ce apasă asupra cuvintelor, aflate la originea anumitor neînţelegeri. Adeseori, relaţiilor de fapt ce s-au instaurat în Franţa pe parcursul secolului XX între autorităţile publice

şi cele religioase li se opune articolul 2 al Legii de Separare, care stipulează că republica nu recunoaşte nici un cult. Se deduce de aici că aceste contacte contravin legii, printr-o confuzie între două accepţiuni ale cuvîntului „recunoaştere". Pentru un stat, să recunoască o Biserică drept instituţie deţinătoare a unui adevăr e un lucru, iar să constate existenţa într-o ţară a unor comunităţi din care fac parte numeroşi cetăţeni şi să stabilească relaţii cu ele e cu totul altceva: o simplă recunoaştere a unei stări de fapt, a unei realităţi sociologice, iar nu filosofice sau ideologice, ca în primul caz. Ca să spunem adevărul, statul francez s-a angajat încă de timpuriu pe calea acestei disocieri, atunci cînd preambulul Concordatului încheiat în 1801 între Consulat şi Sfîntul Scaun afirma că religia majorităţii francezilor, ca şi a celor trei consuli, era catolicismul. Adevăr statistic, iar nu afirmaţie dogmatică.

Aceeaşi observaţie şi în legătură cu noţiunea de „separaţie". Deoarece legea care o instaura a fost votată într-un context conflictual, separaţia a fost interpretată ca sinonimă cu absenţa oricărei relaţii. Separarea poate fi însă la fel de bine distinctivă şi neantagonică. Separaţia puterilor nu e sinonimă cu absenţa oricărei relaţii între ele, dimpotrivă, iar rolul textelor constituţionale este tocmai acela de a organiza colaborarea lor. Separarea soţilor nu înseamnă că aceştia ar înceta orice relaţie, fie şi numai pentru a decide în ceea ce priveşte educaţia copiilor ce s-au născut în timpul cît au fost împreună. Este şi motivul pentru care ruptura operată în Franţa în 1905 nu a putut pune capăt definitiv oricărei relaţii între religie şi societate.

Întreaga Europă

După înscrierea subiectului în durată, urmează delimitarea lui în spaţiu: nici mai mult, nici mai puţin decît continentul european în întregul său. Proiect ambiţios, întreprindere riscantă, însă ambele dictate de un postulat – cel al unei relative unităţi a Europei şi al unei anumite similitudini a problemelor – şi justificate de ipoteza că alegerea unei perspective la scară continentală ne va permite să accedem la un nivel de înţelegere şi de explicare mai adînc decît acela al studiilor anterioare.

De obicei, relaţiile dintre religie şi societate, indiferent dacă au fost cordiale sau furtunoase, strînse sau slabe, sînt tratate în cadrul

entităţilor statale. Este evocată astfel criza cunoscută sub numele de *Kulturkampf* ce l-a opus în Prusia pe Bismarck Bisericii Catolice şi, în consecinţă, sînt vizate în principal implicaţiile ei politice, conflictul dintre cancelar şi liderul *Zentrum*-ului, Windthorst, conflict ce apare ca un episod al edificării Reich-ului şi ca o peripeţie a sistemului pluripartit. De asemenea, conflictul dintre Piemont şi papalitate este analizat în raport cu unificarea peninsulei. Ceea ce în prezentarea clasică a istoriei Franţei poartă numele de „chestiunea religioasă" – deşi nu reprezintă decît un aspect, şi încă cel mai superficial, al istoriei religioase, anume vicisitudinile relaţiilor dintre autorităţile publice şi Biserica Catolică – constituie de fapt un capitol de istorie politică. Dacă este evident că aceste conflicte fac parte din istoria internă a popoarelor studiate şi prezintă trăsături particulare legate de istoria specifică a fiecăruia, nu e mai puţin adevărat că astfel de confruntări pornesc de la probleme comune, se nasc din revendicări asemănătoare şi pun în evidenţă probleme generale. Presimţim existenţa şi acţiunea unor forţe ce trec dincolo de frontiere, a unor curenţi ce se dezvoltă la scara întregului continent. Anumite evenimente au avut un răsunet european, iar efectele lor, imediate sau întîrziate, s-au făcut simţite în alte ţări decît cele unde s-au produs. Aşa, de pildă, Revoluţia franceză, în cazul căreia vom vedea care au fost consecinţele şi implicaţiile pentru întreaga Europă. Înmănunchind într-o viziune sintetică aceste istorii separate, nu vom avea oare o şansă cît de mică să surprindem esenţa problemei relaţiilor de fond dintre religie şi societate în istoria contemporană? Acesta este şi pariul pe care-l implică hotărîrea de a trata subiectul într-o perspectivă europeană.

Un pariu în toată puterea cuvîntului, căci ne putem întreba dacă mai există în toată istoria Europei şi alte domenii în care varietatea cazurilor să fie atît de mare: nu numai că există tot atîtea istorii cîte popoare, dar diversitatea confesiunilor adaugă un factor suplimentar de diferenţiere, fiecare confesiune avînd o organizare specifică şi o concepţie proprie asupra a ceea ce ar trebui să fie, la modul ideal, relaţiile dintre religie şi societate. În plus, naţiunile nu evoluează toate în acelaşi ritm: decalajele cronologice dintre ţările atinse primele, respectiv ultimele, de secularizare pot depăşi un secol. Propunîndu-şi să discearnă mizele comune şi să pună în evidenţă convergenţele, acest eseu nu va intra în expunerea detaliată a evoluţiei specifice fiecăreia dintre cele vreo douăzeci de entităţi naţionale

ce coexistă pe suprafaţa celui mai mic, dar şi mai încărcat de istorie, dintre continentele planetei. Va privilegia perioadele îndelungate. Se va strădui mai cu seamă să desprindă direcţiile principale din complexitatea situaţiilor. Va încerca să lămurească motivele şi consideraţiile ce au inspirat procesul de secularizare, deoarece, practic, nu există alt fenomen care să mai fi fost condus în asemenea măsură de idei.

Cartea I

MOŞTENIREA ŞI RUPTURA

Capitolul I

O Europă întru totul creştină

Chiar dacă am convenit să limităm cîmpul cercetării la ultimele două secole, ar fi de neconceput să nu ne aruncăm privirea şi mai în urmă: în nici un alt sector al activităţii sociale, greutatea trecutului, totdeauna importantă, nu este atît de determinantă ca în domeniul religiosului şi al relaţiilor sale cu societatea. Unii se raportează la el şi îl invocă, alţii îl recuză ori îl contestă, dar toţi, conştient sau nu, sînt puternic dependenţi de el. Nici măcar rupturile cele mai deliberate şi mai radicale nu taie complet legăturile cu trecutul: ele nu-i lichidează complet moştenirea, nici nu izbutesc să-i şteargă pe deplin amintirea. Înainte de a face primii paşi într-un studiu consacrat relaţiilor dintre religie şi societate, se impun aşadar o trecere în revistă a situaţiei din ajunul evenimentului care va bulversa ordinea tradiţională şi o reamintire a cîtorva date ce rămîn neschimbate.

Singularitatea Europei

În ceea ce priveşte fenomenul religios, faţă de celelalte continente, Europa prezintă o originalitate ce constituie o dată capitală: este singurul care a fost creştinat în totalitate. Deşi nu a fost şi primul evanghelizat: creştinismul a luat naştere în Orientul Apropiat, iar primele Biserici au fost întemeiate în Asia – însă au dispărut apoi, precum cele din Egipt sau Africa de Nord, înghiţite de valurile islamului, supravieţuind astăzi doar în titulatura aşa-numitelor demnităţi ecleziastice *in partibus infidelium*. Evanghelia n-a întîrziat să pătrundă şi în Europa: Biserici există în Corint şi la Tesalonic încă din timpul vieţii Sfîntului Pavel, după cum dovedesc epistolele care le sînt adresate de către cel numit tocmai Apostolul neamurilor. În

Galia, primele comunităţi creştine se formează probabil încă din secolul al II-lea, în Provenţa şi pe valea Ronului, iar în 177 este atestată, la Lyon, prezenţa unui episcop, cu prilejul persecuţiei ce loveşte această Biserică. Edictul de la Milano (313) oficializează existenţa creştinismului în întregul Imperiu Roman, iar la sfîrşitul secolului al IV-lea, Teodosie îl transformă în religie de stat, suspendînd cultul imperial şi interzicînd cultele păgîne. În Galia, numărul satelor – cîteva sute – care poartă şi astăzi numele Sfîntului Martin, stins din viaţă în 395, vorbeşte de la sine despre vechimea evanghelizării zonelor rurale. Cea a Insulelor Britanice va veni puţin mai tîrziu, dar în secolul al VI-lea toate regiunile încorporate în Imperiul Roman luaseră deja contact cu creştinismul.

Creştinarea restului Europei se va face într-un al doilea val, după încă patru sau cinci sute de ani, în secolele al IX-lea şi al X-lea: în jurul anului 1000, convertindu-se, monarhii polonez, maghiar, rus, precum şi cei scandinavi antrenează simultan şi botezarea popoarelor peste care domnesc. Intrarea acestor naţiuni în rîndurile Europei creştine desăvîrşeşte creştinarea continentului. Oricît de tîrzie ar fi convertirea lor în comparaţie cu a celor dintîi popoare evanghelizate, nu există astăzi nici o ţară europeană a cărei aderare la creştinism să nu dateze de cel puţin o mie de ani: Europa este cu adevărat cel mai vechi continent creştin.

Pentru mai multe dintre aceste popoare, convertirea a însemnat evenimentul fondator al naţiunii: pentru ele, ca şi pentru indivizi, a căror botezare marca odinioară intrarea în existenţă, naşterea şi botezul se confundă. Chiar şi astăzi, ele îşi atribuie ca dată a naşterii convertirea suveranului lor. Celebrînd an de an pe 20 august sărbătoarea Sfîntului Ştefan, uns de către papă în ziua de Crăciun a anului 1000, Ungaria cinsteşte amintirea întemeietorului statului şi comemorează naşterea naţiunii. Pînă şi conducătorii sovietici au sărbătorit cu fast mileniul scurs de la botezul lui Vladimir (987) ca pe un act de naştere a Rusiei. O asemenea concomitenţă între identitatea naţională şi religie a instituit o legătură dintre cele mai puternice care, în secolul al XIX-lea, va juca un rol însemnat în mişcarea prin care naţiunile se vor strădui să se emancipeze. Chiar şi în zilele noastre, această identificare rămîne un factor geopolitic şi o cheie pentru înţelegerea relaţiilor internaţionale în unele zone ale continentului.

Apartenenţa comună la creştinism este o componentă a identităţii europene: Ea creează o diferenţă originară faţă de celelalte continente,

ce se va atenua o dată cu mişcarea misionară prin care Europa îşi va duce credinţa în alte lumi. Creştinismul şi-a pus pecetea asupra continentului. Europa s-a înveşmîntat cu o amplă şi albă mantie de biserici. Pretutindeni s-au întemeiat mănăstiri ai căror călugări au contribuit la desţelenirea pămînturilor. Spaţiul a fost împărţit şi însemnat, începînd cu umilele cruci ridicate la răspîntii şi sfîrşind cu catedralele şi bisericile cele mai semeţe. Iar prin calendarul său liturgic, creştinismul şi-a pus amprenta şi asupra timpului.

Destrămarea unităţii

Religie a întregii Europe, creştinismul ar fi putut fi un factor de unitate, liantul unei comunităţi la scara continentului. Poate că a şi fost pentru o vreme. Dar aceeaşi religie, departe de a-i apropia pe oameni, a devenit un factor de discordie: creştinismul s-a scindat în confesiuni rivale ce-şi disputau cu gelozie onoarea de a fi singura expresie autentică a adevărului creştin. Destrămarea unităţii religioase a Europei s-a produs în două faze distincte.

Prima a urmat la scurtă vreme după evanghelizarea continentului: este vorba despre consumarea rupturii dintre Biserica Occidentului, grupată în jurul succesorului lui Petru, cu scaunul la Roma, lîngă mormîntul prinţului apostolilor, şi Biserica Orientului, ce recunoştea întîietatea de onoare a patriarhului de Constantinopol. Schisma prelungeşte divizarea Imperiului Roman. După căderea Bizanţului, care-şi află sfîrşitul în 1453 sub asalturile turcilor, Moscova preia ştafeta şi revendică onoarea de a fi cea de-a treia Romă. Această divizare dintre Biserica latină şi Biserica greacă s-a perpetuat pînă în zilele noastre: ea constituie un element al tensiunilor ce sfîşie astăzi partea de răsărit a continentului după prăbuşirea comunismului. A doua ruptură este mai recentă, datînd din secolul al XVI-lea: este cea a Reformei, care a consfinţit divizarea Europei creştine. Începînd din acest moment, există mai multe Europe religioase care se luptă între ele cu o înverşunare ce-şi are rădăcinile în certitudinea de a deţine adevărul, dorinţa de a-l transmite şi altora şi osîrdia credincioşilor, motive aparent dezinteresate ce se adaugă la toate celelalte raţiuni pe care şefii de stat şi popoarele le găsesc în ambiţie sau lăcomie. Consecinţele divizărilor se fac simţite şi azi: nu toate războaiele religioase s-au stins, această categorie distinctă în tipologia

conflictelor nefăcînd încă parte din registrul formelor perimate. În Ulster, catolicii şi protestanţii continuă să se confrunte. Cît despre prelungirile primei rupturi, veche de o mie de ani, rănile sînt încă proaspete: în fosta Iugoslavie, diferenţa religioasă dintre ortodocşi şi catolici adaugă încă un motiv la lista celor pentru care sîrbii şi croaţii se urăsc între ei.

Ciudat cum, într-o Europă descrisă ca devenind, la nivel de masă, indiferentă faţă de fenomenul religios, taberele opuse pot fi desemnate, precum în Irlanda de Nord, prin denominaţia lor confesională. Neînţelegerea reciprocă şi resentimentul provocat de persecuţiile anterioare să fie oare ultimele răbufniri ale fanatismelor de altădată? Dar religia este cu adevărat cauza primă, principiul generator al conflictelor actuale? Nu cumva e mai curînd instanţa ce legitimează confruntările? Oricare ar fi răspunsul pertinent la această întrebare, ea se înscrie cu drepturi depline în orice reflecţie asupra stării actuale a relaţiei dintre religie şi societate.

Mai multe Europe religioase

Ca urmare a acestor mari rupturi, în ajunul Revoluţiei care, pornită din Franţa, va bulversa raporturile dintre religie şi societate şi va sădi sămînţa unei evoluţii decisive, Europa oferă imaginea unui continent dezbinat religios şi divizat în confesiuni duşmane. Distingem minimum trei, dacă nu chiar patru sau cinci Europe religioase, mai mult sau mai puţin suprapuse.

O Europă a rămas catolică, deşi expresia poate da naştere la confuzii, deoarece e greu de spus că această Europă ar fi fost mai puţin transformată de Reforma catolică decît cealaltă de Reforma propriu-zisă. Ea constituie un ansamblu teritorial relativ compact şi aproape dintr-o singură bucată ce reuneşte Peninsula Iberică – cu Spania, bastion al Contrareformei, unde catolicitatea şi hispanitatea se confundă, şi Portugalia –, întreaga Peninsulă Italică, Regatul Franţei, de unde Aşa-Zisa Religie Reformată a fost oficial stîrpită după Edictul de la Fontainebleau (1685), care l-a abrogat pe cel de la Nantes şi a pus capăt uneia dintre rarele experienţe de pluralitate confesională, Ţările de Jos austriece (Belgia de azi), cîteva cantoane helvetice, regiunile apusene şi de miazăzi ale lumii germanice, unde se disting în principal Renania şi Bavaria, statele patrimoniale ale

Habsburgilor, cea mai mare parte a Ungariei şi, în poziţia de ultim avanpost, Republica Poloniei.

O a doua Europă este cea a Reformei sau, mai curînd, a Reformelor, căci este lipsită de omogenitate şi se împarte singură între mai multe confesiuni. Este şi ceea ce o deosebeşte de Europa catolică, iar apologia Contrareformei nu va pierde ocazia de a folosi diferenţa pe post de argument, opunîndu-şi unitatea diviziunilor din sînul protestantismului. Această Europă îşi are centrul de greutate în partea de nord a continentului. Ţările scandinave, Suedia, Danemarca şi o parte a lumii germanice au îmbrăţişat de la bun început Reforma luterană. Reforma de inspiraţie calvinistă s-a răspîndit în Elveţia, Ungaria şi Scoţia, precum şi în mai multe principate germane. Cît despre Anglia, una dintre primele ţări care s-au despărţit de Roma, aceasta a ales o cale de mijloc ce păstrează esenţa patrimoniului comun – altfel spus, dogma, liturghia şi ierarhia episcopală. Provinciile Unite, care au scăpat de dominaţia spaniolă, au optat pentru o Reformă de inspiraţie democratică ce repudiază structura ierarhică.

Ruptura ce desparte cele două Europe trece prin inima ţinuturilor germane, care sînt oglinda însăşi a diviziunii religioase: Vestul renan şi Sudul bavarez au trecut în tabăra Contrareformei catolice; Prusia, Brandenburgul, Saxonia, ca şi alte regiuni, au ales Reforma, însă linia despărţitoare nu este precis conturată. După decenii întregi de înaintări şi retrageri hotărîte de războaie şi de opţiunile prinţilor, fronturile s-au stabilizat la mijlocul secolului al XVI-lea: două sute de ani mai tîrziu, geografia religioasă a lumii germanice continuă să perpetueze consecinţele alegerilor – uneori dintre cele mai fortuite (porniri umorale sau ambiţii) – făcute de prinţi, în funcţie de parcursul lor spiritual. Ca urmare, Europa Centrală oferă o imagine pestriţă, aidoma unei piei de leopard, juxtapunînd confesiunile: e de ajuns să treci de la un principat la cel de alături, că religia se şi schimbă. După ce Interimatul de la Augsburg a rezolvat în 1555 problema religioasă privitoare la unitatea de credinţă şi a ridicat la rang de principiu politic adagiul *Cujus regio, ejus religio*[1], localizarea teritorială determină confesiunea supuşilor ce îmbrăţişează în mod obligatoriu aceeaşi religie ca şi monarhul. Germania, care se compune în această perioadă dintr-o sumedenie de entităţi – oraşe libere, principate, episcopate – dintre care unele au fost deja secularizate,

1. *Religia principelui este şi religia ţării* (n.tr.).

combină astfel unitatea de credinţă a fiecărui element şi diversitatea confesiunilor din imperiu. La est de această nebuloasă, Republica Poloniei ameninţă din spate lumea Reformei şi se făleşte că e zidul de apărare al catolicismului în faţa ortodoxiei. După sfîrşitul secolului al XVI-lea, pe linia frontului dintre latinitate şi Biserica Orientului, în Ucraina sau Bielorusia, minorităţile uniate îmbină fidelitatea faţă de Roma cu tradiţia orientală. De regulă, ţinuturile cele mai răsăritene ale Europei sînt mai deschise faţă de pluralitatea confesiunilor şi mai tolerante decît Europa Apuseană : în vreme ce Spania şi Franţa au impus prin constrîngere unitatea de credinţă şi i-au expulzat sau convertit cu de-a sila pe disidenţi, în Est, de pildă în Polonia sau Ungaria, confesiunile coexistă.

A treia Europă este tocmai cea a ortodoxiei, avînd drept centre de greutate Constantinopolul şi Moscova. Ea acoperă pătrimea de sud-est a continentului, însă trebuie să îndure jugul necredincioşilor din momentul în care turcii au pus piciorul în Europa, la începutul secolului al XV-lea. Aceştia au supus una după alta populaţiile din Balcani şi Europa dunăreană, nimicind rînd pe rînd regatele creştine. Puhoiul otoman s-a revărsat, pătrunzînd mereu mai adînc în Europa Centrală şi ajungînd să izbească zidurile Vienei, a cărei asediere în 1683 marchează limita extremă a înaintării islamice în Europa. Refluxul a început aproape imediat : un secol mai tîrziu, Ungaria şi-a redobîndit libertatea, dar Serbia, Grecia, Albania, Bulgaria şi provinciile române rămîn sub dominaţie turcească. Aşa încît islamul reprezintă o a patra componentă a Europei religioase. Sultanii n-au încercat niciodată să convertească populaţiile supuse, ci le-au lăsat să-şi practice religia, tratînd chiar cu liderii religioşi ai acestora, mulţumindu-se să ridice tributul şi să se asigure de docilitatea lor. Tocmai prin fidelitatea faţă de religia creştină şi-au prezervat identitatea grecii, bulgarii, sîrbii sau românii. Totuşi, în cîteva regiuni, mai cu seamă în Bosnia şi Herţegovina, o parte din populaţiile autohtone s-au convertit la islamism. Această diferenţă religioasă stă la originea unei părţi din antagonismele ce sfîşie astăzi statele succesoare ale fostei Iugoslavii.

Acest tablou al pluralităţii religiilor din Europa în ajunul Revoluţiei franceze nu ar fi complet dacă ar omite să menţioneze diaspora evreiască, foarte inegal răspîndită pe continent : evreii erau puţin numeroşi în Apus, de unde au fost izgoniţi, expulzaţi din Franţa de către Ludovic cel Sfînt, din Spania de către Regii Catolici, iar din Portugalia, după anexarea ei în 1640, de către Spania. Aceştia şi-au căutat adăpost

în Răsărit, iar Imperiul Otoman i-a primit. Evreii sînt mai numeroşi în centrul şi estul Europei, în Germania, Ungaria şi Polonia, unde trăiesc în comunităţi închise, păstrîndu-şi cu grijă specificul. Totuşi, există şi o excepţie în Europa catolică : papa a primit pe pămînturile Comitatului[1] şi la Roma o comunitate evreiască puţin numeroasă, care va fi în permanenţă tolerată. Aşadar este un puternic contrast între, pe de o parte, o Europă Occidentală intolerantă, cu excepţia Provinciilor Unite, şi, pe de altă parte, o Europă Centrală şi de Est mai primitoare ; el explică inegala repartizare geografică ce prefigurează drama comunităţilor evreieşti în secolul XX.

În orice caz, unitatea oficială de credinţă din fiecare teritoriu şi aparenta conformare a tuturor supuşilor la prescripţiile Bisericilor de stat nu trebuie să ne iluzioneze, nici să mascheze rezistenţa cîtorva spirite nonconformiste, aşa-numiţii libertini, sau să facă uitată existenţa unor minorităţi disidente care îşi afirmă singularitatea în ciuda tuturor piedicilor, precum valdezii, şi pe care puterea le tolerează mai mult sau mai puţin – „tolerează" fiind cuvîntul potrivit, cu condiţia să-i lăsăm sensul restrictiv pe care-l avea în epocă.

Astfel, datorită istoriei, panorama religioasă a Europei secolului al XVIII-lea este extrem de complexă. Europa este întru totul – sau aproape întru totul – creştină, însă prezintă o mare diversitate ce întreţine diviziunile. Omogenitatea la care aspiră majoritatea statelor nu-şi află pereche decît în varietatea Bisericilor, a formulărilor dogmatice ale acestora, a expresiilor liturgice şi a organizărilor disciplinare.

Diferite tradiţii ecleziologice

Situaţia comportă încă un element de natură să o complice : marea varietate a răspunsurilor oferite de diversele confesiuni la problema relaţiilor pe care le întreţin cu societatea şi cu puterea politică. Într-adevăr, deşi problema se pune pentru toate aceste confesiuni, ele sînt departe de a-i aduce soluţii asemănătoare : diversitatea lor

1. Comitatul Venaissin este un vechi ţinut francez situat între Ron, Durance şi Mont Ventoux. Cedat de Filip al III-lea „cel Îndrăzneţ" papei Grigore al X-lea în 1274, a fost realipit Franţei, o dată cu oraşul Avignon, în 1791 (astăzi face parte din departamentul Vaucluse). Vezi şi p. 116 (n.tr.).

se extinde şi la capitolul relaţiilor cu societatea. Nu toate Bisericile trag acèleaşi concluzii din distincţia evanghelică între ce-i al Cezarului şi ce-i al lui Dumnezeu. În privinţa a ceea ce ar trebui să fie relaţiile dintre Biserică şi putere, există aproape tot atîtea interpretări şi definiţii cîte confesiuni.

Cîte dintre aceste diferenţe trebuie puse pe seama circumstanţelor şi cîte pe seama teologiilor? Răspunsul nu este uşor de dat nici măcar astăzi şi fără îndoială că el diferă de la o Biserică la alta. De pildă, ne este îngăduit să credem că moştenirea Bizanţului, preluată de Rusia ţarilor practicînd cezaro-papismul, explică în parte tradiţia supunerii Bisericilor din Orient faţă de voinţa suveranului: nu există nici o naţiune a cărei religie să fie ortodoxia şi în care Biserica să fi dispus vreodată de o reală independenţă. La acest fapt strict istoric se mai adaugă, poate, o tradiţie spirituală îndreptată mai curînd spre unirea cu Dumnezeu decît spre animarea corpului social şi implicînd tocmai de aceea o acceptare pasivă a evenimentelor seculare.

După cum este mai mult sau mai puţin ierarhic ori face loc unei anumite exprimări democratice, principiul de organizare internă al Bisericilor constituie un alt factor de diferenţiere. Tipul de disciplină nu numai că induce o anumită concepţie asupra organizării societăţii civile, dar, în plus, fasonează comportamente, creează obiceiuri, modelează sensibilităţi. Din acest punct de vedere, catolicismul roman, anglicanismul şi luteranismul se deosebesc profund de confesiunile prezbiteriene calviniste sau scoţiană, a căror funcţionare se bazează pe participarea credincioşilor la administrarea cultului: primele, mai dispuse prin însăşi natura lor să accepte orice autoritate superioară, fie ea politică sau ecleziastică, să-i arate respect şi supunere; celelalte, care practică deliberarea colectivă, predispuse să accepte o funcţionare democratică şi mai înclinate spre contestarea deciziilor emanate de la o autoritate. La această diferenţă se adaugă efectul situaţiei lor în stat, după cum sînt asociate la putere şi se bucură de o poziţie privilegiată ori, dimpotrivă, au fost persecutate sau doar tolerate. Aşa, de pildă, Biserica Angliei este strîns legată de Coroană şi simpatiile ei se îndreaptă către *tories*, în vreme ce *whigs*, radicalii, iar mai tîrziu laburiştii, şi-au recrutat întotdeauna membrii din rîndurile aşa-numitei *dissent*[1], dintre metodişti sau baptişti.

1. Disidenţa în raport cu Biserica Anglicană (n.tr.).

Fără să ignorăm că orice generalizare de acest gen păcătuieşte printr-un schematism simplificator şi că ea ar face apel în mod inevitabil la excepţii, putem afirma că divergenţele sînt evidente între diferitele expresii confesionale ale creştinismului.

La capitolul relaţiilor cu statul şi societatea, Biserica Romano-Catolică este cu siguranţă cea mai exigentă dintre toate, deşi i s-a întîmplat adeseori să cedeze în faţa puterii şi să accepte unele aranjamente care îi îngrădeau libertatea de expresie şi de acţiune. Tot ea are şi doctrina cea mai fermă şi mai clară. Nu numai că aşteaptă de la puterile seculare să o recunoască în calitatea ei de societate perfectă, dar mai şi consideră că e datoria lor să o secondeze în îndeplinirea misiunii ei spirituale. În Bisericile apărute în urma Reformei nu există întotdeauna o asemenea exigenţă a recunoaşterii oficiale: adeseori, tocmai din rîndurile lor s-au ridicat voci care propovăduiau o separare între religios şi politic, într-o vreme în care situaţia normală părea să fie alianţa. Biserica Catolică nu-şi interzice să intervină în politică în numele moralei pe care o desprinde din Revelaţie şi din Evanghelie. Dacă instituţia pontificală a repudiat în mod sincer pretenţiile teocratice ale unui Inocenţiu al III-lea sau Bonifaciu al VIII-lea şi nu mai susţine teoria puterii indirecte care legitima ingerinţa papalităţii în conducerea exercitată de o guvernare sau alta – teorie al cărei simbol era întreita coroană purtată de suveranii pontifi pînă ce Paul al VI-lea avea să renunţe la ea –, Magisteriul catolic consideră totuşi că este de datoria lui să definească poziţia creştină în raport cu toate problemele de morală, fie ea publică sau privată. Această tendinţă s-a accentuat chiar în ultimii o sută de ani. Desigur, Biserica Catolică a definit dintotdeauna conduitele morale individuale, mai cu seamă în privinţa a ceea ce numim în mod obişnuit „moravuri". Confruntată cu liberalizarea lor, ea nu şi-a slăbit nicicum vigilenţa – dimpotrivă chiar, avînd în vedere că posibilităţile deschise de progresul cunoaşterii ştiinţifice au ridicat noi întrebări cărora Magisteriul a înţeles să le dea răspuns. În special după iniţiativa lui Leon al XIII-lea, care a consacrat o enciclică (în 1891) condiţiei muncitorilor în urma revoluţiei industriale, Biserica Romei s-a implicat din ce în ce mai mult, constituind un corpus doctrinal coerent vizînd aproape toate marile probleme ridicate în faţa societăţilor umane de raporturile sociale şi de relaţiile dintre popoare. Asemenea luări de poziţie suscită reacţii diverse şi nu sînt întotdeauna pe placul guvernanţilor. Date fiind toate aceste

motive, pentru catolicism, relaţiile dintre religie şi societate sînt extrem de strînse şi se opun radical ideii unei separaţii totale între cele două.

De cînd s-a produs ruptura dintre ideile Revoluţiei şi principiile catolicismului, lumea s-a obişnuit să considere că acesta din urmă este înclinat prin însăşi natura lui spre apărarea necondiţionată a ordinii în vigoare şi afirmarea valorilor conservatoare: supunerea în faţa autorităţii, cultul tradiţiei, respectarea ierarhiei, acceptarea inegalităţilor. Această rigiditate, incontestabilă în secolul al XIX-lea, nu trebuie să ne facă să uităm că acelaşi catolicism comportă şi alte virtualităţi care s-au dezvoltat în voie în alte epoci: majoritatea practicilor noastre electorale şi a regulilor urmate de adunările noastre deliberante au fost inventate şi puse în practică de ordinele religioase care au fost, într-un fel, laboratoarele actualelor instituţii parlamentare. În fiinţa sa cea mai intimă, catolicismul este străbătut de un filon care şi-a aflat cea mai nobilă expresie îndeosebi în spiritualitatea franciscană şi aspiră la o lume în care s-ar împlini profeţia lui Isaia, o lume în care n-ar mai exista războaie sau conflicte, eliberată pentru totdeauna de raporturile de inegalitate sau de dominaţie. De la Gioacchino da Fiore la anumite grupuri ce duc mai departe spiritul lui mai 1968 şi trecînd prin dovezile de umilinţă iezuite din America de Sud, o anumită utopie creştină a contrabalansat înclinaţiile de a colabora cu o putere sau alta. Din orice unghi am aborda însă situaţia, în ceea ce priveşte relaţiile cu societatea, catolicismul se caracterizează invariabil printr-o atitudine de prezenţă activă.

Nu la fel stau lucrurile cu toate Bisericile reformate, dintre care unele sînt evident mai puţin doritoare să intervină în spaţiul public, fiind în schimb mai dispuse să accepte o anumită reducere a fenomenului religios la cîmpul conştiinţei personale, precum şi o închidere în spaţiul privat. Nu toate desprind din raportarea la Revelaţie o concepţie asupra ordinii sociale atît de precisă ca aceea a Bisericii Romano-Catolice; în orice caz, ele nu caută să elaboreze o doctrină socială la fel de coerentă. Văzînd poziţiile pe care unii le adoptă în prezent faţă de revendicările de autonomie ale indivizilor şi de liberalizarea moravurilor, am fi ispitiţi să credem că aceste Biserici lasă responsabilităţii personale o mai mare libertate decît catolicismul, deprins să încadreze comportamentele individuale într-o reţea de obligaţii şi constrîngeri; istoria ne reaminteşte însă că nici o

societate nu a mai dus atît de departe precum cele protestante voinţa de a controla comportamentele şi de a impune o ordine morală. Puritanismul este mai curînd specific societăţilor protestante decît celor catolice : există oare ceva mai constrîngător în ceea ce priveşte respectarea moralei decît societăţile din Noua Anglie, din Geneva lui Calvin, Anglia lui Cromwell, Danemarca lui Dreyer ori Suedia lui Bergman ?

Apelînd la teoria celor două împărăţii sau domnii, enunţată de Luther cu ocazia Războaielor Ţărăneşti, unii cred că pot explica de ce, în istoria Germaniei, atîţia creştini au acceptat fără să protesteze politica celui de-al III-lea Reich. Teoria formulează o distincţie – care nu este doar conceptuală, ci guvernează totodată conştiinţele – între împărăţia conştiinţei, unde credinciosul se bucură de o deplină libertate, şi cea unde se exercită autoritatea principelui, căruia creştinul i se supune fără a renunţa totuşi la libertatea sa interioară. Această formulare şi-a avut, cu siguranţă, rolul ei în formarea culturii politice germane, dar atît sciziunea produsă în 1934 în sînul Bisericii Evanghelice germane – pornind tocmai de la atitudinea ce trebuia adoptată faţă de naţional-socialism – între creştinii-germani raliaţi sistemului şi Biserica mărturisitoare, cît şi jertfa unui Dietrich Bonhoeffer sugerează că, din tradiţia aceleiaşi Biserici, creştinii puteau desprinde concluzii contrare.

În universul Reformei există şi o altă tradiţie : cea care a inspirat creştinismul social şi care s-a exprimat, începînd din 1925, prin *Viaţă şi Acţiune*, în sînul mişcării ecumenice, în favoarea unei aplicări a spiritului creştinismului la problemele lumii contemporane, pătrunsă de convingerea că Dumnezeu are un plan pentru această lume, plan din care decurge, pentru Biserică şi creştini deopotrivă, datoria de a acţiona în societatea umană.

Pe de altă parte, cine oare – aplicarea logică a interpretării pe care o dă creştinismului sau consecinţele persecuţiilor au modelat, în cazul protestantismului francez, un comportament de minoritate subversivă ? Nu e mai puţin adevărat că el este înclinat în chip firesc spre contestare, iar simpatia lui se îndreaptă spontan spre cei oprimaţi şi mult mai rar spre puterile în vigoare.

Dacă ar trebui să reţinem o concluzie din această prea grăbită trecere în revistă, aceea ar fi că, pe de o parte, nu încape îndoială că diversele confesiuni moştenesc de la propriile tradiţii teologice concepţii diferite asupra relaţiilor cu societatea şi că, în consecinţă,

acest element trebuie luat în seamă ; iar pe de altă parte, că niciodată nu putem fi suficient de precauţi cu generalizările, particularităţile istoriilor locale nuanţînd extraordinar de mult schemele generale.

Specificitatea catolicismului

În evantaiul confesiunilor există cel puţin o instituţie care stabileşte o diferenţă capitală la nivelul relaţiilor cu societatea între Biserica Catolică şi celelalte expresii ale creştinismului : existenţa unui Magisteriu a cărui autoritate supremă este recunoscută de credincioşii din orice ţară. Sigur că întîlnim şi în celelalte Biserici instituţii bucurîndu-se de un respect excepţional ce posedă o mare autoritate morală şi o anumită putere de influenţă. Patriarhul de Constantinopol este recunoscut de întreaga ortodoxie şi deţine o întîietate de onoare : numele lui este pomenit în rugăciunea tuturor Bisericilor în comuniune cu patriarhatul. La rîndul lui, arhiepiscopul de Canterbury, întîistătătorul Bisericii Angliei, se bucură de respectul Bisericilor din întreaga lume care ţin de aceasta, însă nici unul, nici celălalt nu dispun de o putere efectivă asupra funcţionării Bisericilor surori sau asupra desemnării celor care le diriguiesc. Lucrul s-a putut vedea recent cu prilejul controverselor legate de hirotonisirea femeilor, cînd diversele Biserici episcopaliene au adoptat poziţii divergente fără ca nimeni să poată arbitra între ele pentru a-şi impune decizia. Alianţa luterană nu este decît o instanţă fără altă putere decît aceea de a organiza întîlniri şi acorduri.

Altfel stau însă lucrurile cu Biserica Romei : papa nu este doar un simbol al comuniunii, un personaj respectat. Ne vom feri, desigur, să proiectăm asupra Europei Vechiului Regim imaginea la făurirea căreia au contribuit consolidarea centralizării ecleziastice, strîngerea legăturilor dintre Sfîntul Scaun şi Biserici, proclamarea infailibilităţii pontificale înălţate la rang de dogmă şi prestigiul unui şir de personalităţi de excepţie ce s-a răsfrînt asupra instituţiei în secolul XX. În ajunul Revoluţiei, papalitatea nu exercita asupra vieţii obişnuite a Bisericilor pe care le-am putea numi naţionale decît o tutelă de la distanţă şi dintre cele mai puţin stricte. În Europa, Biserica Catolică era mai degrabă o federaţie de Biserici decît o Biserică centralizată : acestea îşi aveau fiecare propriile instituţii, reguli de funcţionare şi datini. Magisteriul îşi îndeplinea

rareori funcţia de instruire, iar Curia intervenea în alegerile de episcopi cu atît mai puţin cu cît, în general, renunţase la numiri în favoarea suveranilor, care dispuneau de atribuirea beneficiilor şi, drept urmare, deţineau asupra Bisericilor o putere lipsită de orice contrapondere. Cîrmuirile se amestecau în viaţa lor pentru a o dirija, drept pe care şi-l arogau cu cugetul împăcat, de vreme ce şi ele făceau parte, prin consacrare, din ordinea ecleziastică. În secolul Luminilor, ele interveneau în intenţia de aduce Bisericile în ton cu spiritul epocii: astfel, un Iosif al II-lea a reformat cu îndrăzneală cultul public, iar în Franţa, Comisia clerului regulat a operat tot felul de regrupări de mănăstiri.

Şi totuşi, trăsătura originală constituită de prezenţa unei autorităţi supreme are o consecinţă capitală asupra relaţiilor dintre religie şi societate: dacă pentru toate celelalte confesiuni creştine – fie ele ortodoxe sau reformate – dialogul se stabileşte direct între puterea politică şi diferitele Biserici naţionale, în cazul catolicismului relaţiile sînt întotdeauna mai complicate, din cauza intervenţiei unui al treilea partener – Sfîntul Scaun – care tratează cu guvernanţii. Relaţia devine astfel triunghiulară. Cînd apare un conflict, Sfîntul Scaun nu socoteşte neapărat că vina ar aparţine guvernanţilor, la fel cum nu întotdeauna îmbrăţişează punctul de vedere al episcopatelor locale, fiind mai degrabă înclinat să caute soluţii amiabile, şi nu o dată s-a întîmplat să înşele chiar aşteptările credincioşilor. Consecinţă a existenţei Sfîntului Scaun: în loc să fie decretat unilateral de către stat, statutul Bisericii Catolice este obiectul unor negocieri de natură diplomatică între state şi Sfîntul Scaun, iar dispoziţiile adoptate sînt consemnate în texte avînd toate caracterele unui tratat de la putere la putere. În cazul unui dezacord, conflictele capătă o dimensiune internaţională.

Dar catolicitatea prezintă încă o trăsătură ce accentuează şi mai mult diferenţa faţă de celelalte confesiuni creştine: existenţa Statelor pontificale. Sintagma ilustrează în chip cît se poate de grăitor ambiguitatea situaţiei: papa nu este doar liderul spiritual al unei Biserici răspîndite pe întregul continent, ci şi suveranul unui vast teritoriu ce taie în două Peninsula Italică, de la o mare la alta şi de la malurile Padului pînă la Regatul Neapolelui, reunind Emilia, Romagna, aşa-numitele Marche, Umbria şi Latiumul. Asupra acestui teritoriu papa exercită o suveranitate absolută. Este singurul teritoriu din Europa unde mai supravieţuieşte teocraţia. Papa îmbină cele

două suveranităţi, temporală şi spirituală, religioasă şi secular. O asemenea suprapunere era justificată de necesitatea garantării independenţei papei şi invoca în sprijinul ei argumente istorice discutabile ca valoare. Oamenilor vremii, acest amestec de spiritual şi temporal li se părea mai puţin straniu decît nouă într-o Europă în care, chiar după secularizările aduse de Reformă, existau încă numeroşi prinţi-episcopi (deci nu numai la Salzburg) ce exercitau asupra supuşilor o autoritate care nu avea nimic în comun cu autoritatea propriu-zis spirituală, perpetuînd o situaţie specifică Evului Mediu.

Capitolul II

Regimul tradiţional

Expresia folosită în mod curent pentru a caracteriza natura relaţiilor dintre societăţile ţinînd de Vechiul Regim şi religie, ca şi pentru a califica intimitatea uniunii dintre ele, este cea de „alianţă dintre tron şi altar". Nu este una satisfăcătoare: s-a impus în secolul al XIX-lea, după ruptura provocată de Revoluţie şi într-un context de restaurare a ordinii tradiţionale ce fusese bulversată. Ca atare, nu este potrivită pentru a caracteriza starea anterioară, deoarece a vorbi despre o alianţă presupune o distincţie prealabilă pornind de la care se încheie acorduri între două puteri foarte bine individualizate, acorduri în care amîndouă găsesc anumite avantaje. Pentru Vechiul Regim viziunea este anacronică, deoarece, la vremea aceea, relaţiile erau de osmoză şi întrepătrundere: religia era omniprezentă, iar intervenţia societăţii, şi mai cu seamă a autorităţilor publice, în viaţa Bisericilor nu era percepută ca o ingerinţă a unei forţe străine. Relaţiile dintre societate şi religie erau trăite într-un soi de indiviziune care, în zilele noastre, ar fi percepută ca o confuzie, dar care, pe atunci, nu era văzută ca atare, spiritul epocii socotind legitimă această simbioză.

Statul confesional. Unitate de credinţă, unitate politică

În Vechiul Regim, statul este confesional: ca şi indivizii, are o religie. Este chiar de neconceput că ar putea să nu aibă una: ar însemna să-şi mărturisească ateismul; or, fie el şi individual, ateismul este proscris şi hăituit. Dacă statul are o religie, atunci nu poate avea decît una: a practica mai multe ar fi iarăşi un lucru vinovat. Cu o singură excepţie, care subliniază singularitatea cazului reprezentat de Insulele Britanice: începînd din 1707, monarhul este capul

Bisericii Angliei, dar nu şi în Scoţia. Acest imperativ traduce un principiu pe atunci universal admis şi care nu suferă nici o derogare în aplicarea lui: cel al unităţii de credinţă a oricărui stat ce reglementează relaţiile dintre Biserică şi societate. Deviza monarhiei franceze – „O credinţă, o lege, un rege" – ar putea fi şi deviza tuturor principilor europeni. Cu toate că, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, filosofii încep să o pună sub semnul întrebării în numele libertăţii de conştiinţă şi revendică dreptul indivizilor de a-şi alege liber credinţa, ea se bucură încă de un asentiment aproape general. Această religie unanimă nu poate fi decît aceea a suveranului: întîlnim din nou vechea maximă *Cujus regio, ejus religio* care a rezolvat problema în Sfîntul Imperiu de Naţiune Germană, punînd capăt războaielor religioase. Teritoriul antrenează adeziunea religioasă. Decizia principelui dictează confesiunea supuşilor săi. Reciproc, orice încălcare a acestei reguli ce prescrie identitatea dintre religia principelui şi aceea a supuşilor săi este percepută ca o atingere adusă autorităţii monarhului şi unităţii regatului. Este şi motivul pentru care suveranii se străduiesc să împuţineze disidenţele prin convertiri silite sau expulzări. Regii Catolici îi izgoniseră din Spania pe evrei şi pe musulmani. În Franţa, expulzarea evreilor a fost urmată de aceea a protestanţilor. În marea ei majoritate, opinia publică europeană primise cu satisfacţie în 1685 revocarea de către Ludovic al XIV-lea a edictului promulgat de bunicul său ce acorda anumite libertăţi credincioşilor Aşa-Zisei Religii Reformate. Curios, Franţa, care se va dovedi mai tîrziu cum nu se poate mai primitoare faţă de străini, este şi ţara care a practicat secole de-a rîndul excluziunea, persecutîndu-i pe cei de altă credinţă decît suveranul ei.

Nu trebuie să ne înşelăm în privinţa motivelor ce le inspirau guvernanţilor acest ataşament statornic faţă de principiul unităţii de credinţă. Obligaţia li se impune deopotrivă suveranilor şi supuşilor. Henric al IV-lea a trebuit să abjure protestantismul pentru a domni asupra Franţei, rămasă majoritar catolică. Prinţesele sînt datoare să îmbrăţişeze religia celui cu care se mărită şi a celor care vor fi noii lor supuşi: aşa, de pildă, mica prinţesă de Anhalt-Zerbst se va converti la ortodoxie, schimbîndu-şi chiar şi prenumele pentru a deveni Ecaterina cea Mare. În 1688, din cauza catolicismului, Iacob al II-lea a pierdut coroana Angliei. Acest principiu al coincidenţei dintre religia principelui şi confesiunea supuşilor îşi mai exercită şi astăzi

consecinţele asupra repartiţiei geografice şi a distribuţiei confesiunilor: protestanţii sînt numeroşi în regiunea Montbéliard tocmai pentru că, pînă la Revoluţie, aceasta ţinea de principatul Württemberg, ai cărui principi îmbrăţişaseră Reforma în secolul al XVI-lea. Acest principiu îşi avea logica lui, aceea a unei epoci în care religia este prezentă în toate activităţile sociale şi în care prevalează o definiţie a adevărului ce nu poate admite că, în ceea ce ţine de religie, acesta ar putea fi relativ, şi cu atît mai puţin multiplu. Nu există decît un singur adevăr – restul e eroare. Cale de mijloc nu există. Fiecare Biserică (catolică, protestantă sau ortodoxă) este la fel de convinsă că deţine adevărul unic şi socoteşte drept greşeală primejdioasă orice enunţ dogmatic ce se îndepărtează cîtuşi de puţin de propria-i formulare. În consecinţă, pentru stat e o datorie să stăvilească răspîndirea erorii şi să contribuie la transmiterea adevărului. Toate Bisericile fac apel la concursul autorităţii publice cu cugetul pe deplin împăcat. Regele Angliei poartă titlul de apărător al credinţei. Iar în ziua încoronării şi a ungerii, toţi suveranii fac jurămînt să slujească Biserica de stat.

Iată, de exemplu, textul jurămîntului depus de tînăra regină Victoria la urcarea sa pe tron în 1837, după aproape jumătate de secol de la Revoluţia franceză: „Veţi veghea cu toată tăria puterii voastre la păzirea legilor lui Dumnezeu, a propovăduirii adevăratei Evanghelii şi a religiei protestante reformate statornicite prin lege? Veţi păzi, în inviolabilitatea lor, aşezămîntul Bisericii unite a Angliei şi Irlandei, învăţătura, rînduiala şi cîrmuirea acestei Biserici, potrivit legilor Angliei şi Irlandei, precum şi ale teritoriilor ce ţin de ele? Veţi păstra pentru episcopii şi clerul Angliei şi Irlandei, ca şi pentru Bisericile ce le au în grijă, toate drepturile şi privilegiile care le sînt conferite prin lege ori care le vor fi atribuite împreună sau separat? – Toate acestea, mă leg să le împlinesc".

O a doua consideraţie stă la baza principiului – mai curînd politic – potrivit căruia un stat nu ar putea admite o pluralitate de confesiuni: convingerea, foarte larg împărtăşită, că loialitatea faţă de suveran presupune ca supuşii să aibă aceeaşi religie, la care se adaugă aceea că un stat nu este unit şi nu are cum să dăinuie decît cu condiţia unei raportări unanime la valori comune, valori care nu pot decurge decît din religie. Există o anumită adecvare între religie şi naţiune, între fidelitate religioasă şi patriotism. Supuşii loiali faţă de Coroana Angliei nu pot fi decît membri ai Bisericii Angliei, la fel cum

supuşii Regelui Preacreştin[1] nu pot fi decît catolici. Pretutindeni, disidenţii religioşi sînt percepuţi ca indivizi de rea-credinţă, în toate sensurile expresiei: faptul că se îndărătnicesc în greşeală este o pricină de mîhnire pentru suveran şi un motiv de a pune la îndoială loialitatea lor. Ei nu pot aparţine aşadar naţiunii întocmai ca şi ceilalţi. E logic deci să nu se bucure de aceleaşi drepturi ca şi ei. Aşa, de pildă, supuşii regelui Franţei care nu vor să renunţe la erezia calvinistă, în plin secol al filosofilor, nu au o existenţă juridică, după cum nu au nici o stare civilă pur şi simplu pentru că, în afara registrelor de catolicitate care consemnează oficierea tainelor, aşa ceva nu există: ca atare, se consideră că trăiesc în concubinaj, iar copii lor nu sînt legitimi, cu toate consecinţele negative ce pot decurge dintr-o asemenea situaţie. În Anglia, deoarece sînt în continuare instituţii ale Bisericii, universităţile nu pot oferi o catedră de învăţămînt decît celor păstoriţi de Biserica Angliei, iar pe vremea lui Ludovic al XV-lea Franţa a cunoscut o mare controversă legată de înscrisurile de mărturisire. Indiferent de convingerile lor personale, supuşii trebuie să plătească dijma Bisericii de stat: catolicii irlandezi, de exemplu, trebuie să o plătească Bisericii Angliei.

Religia orînduieşte întreaga existenţă, fie ea individuală sau colectivă. Dirijează toate activităţile sociale: nimic nu scapă vigilenţei şi controlului ei, iar statul veghează la respectarea prescripţiilor sale cultice şi morale. Umple întreg spaţiul social şi ritmează timpul: societatea se conformează calendarului ei şi la lucru, şi la sărbători. Binecuvîntează toate funcţiile sociale. Ea însăşi îşi asumă asistenţa şi educaţia: universităţi, spitale, toate sînt instituţii de origine religioasă şi cu un statut ecleziastic. Constrîngerea pe care o exercită asupra conştiinţelor şi a libertăţilor individuale are şi anumite contraponderi: apărarea celor slabi, alinarea suferinţelor, asistenţa acordată celor nevoiaşi, omogenitatea comportamentelor şi a reperelor comune.

În orice stat, demnitarii ecleziastici sînt onoraţi, iar puterea şi-i asociază. În Franţa, deşi a ţinut mult la întîietatea statului asupra Bisericii şi a avut grijă să se păzească de ingerinţele clericale, monarhia a încredinţat deseori sarcina de prim-ministru unor oameni ai Bisericii: în secolul al XVII-lea, sub domnia lui Ludovic al XV-lea, după Richelieu şi Mazarin, cei care au condus treburile publice au

1. Titlu pe care şi-l atribuiau regii Franţei (n.tr.).

fost cardinalii Dubois şi Fleury, iar în ajunul Revoluţiei, Ludovic al XVI-lea a apelat şi el la un mare senior al Bisericii : arhiepiscopul de Toulouse, Loménie de Brienne. În provinciile care şi-au păstrat vechile adunări, deliberările stărilor sînt conduse de episcopi. În zilele de început ale Revoluţiei, Adunarea constituantă va fi prezidată adesea de episcopi. De cealaltă parte a Mînecii, într-un sistem politic ce limitează prerogativele Coroanei şi împarte puterea între aceasta din urmă şi Parlament, douăzeci şi şase de episcopi – Lorzii spirituali – îşi au fiecare locul său în Înalta Cameră : arhiepiscopii de Canterbury şi de York, episcopii de Durham, Londra şi Winchester – prin drept ; ceilalţi – în ordinea impusă de vechimea în scaunul episcopal.

În schimb, Coroana îşi datorează în parte legitimitatea recunoaşterii de către Biserică ; ceremonia ungerii este un act religios, iar sacra onctiune constituie, într-un fel, o a opta taină şi este pentru funcţia regală, ţinînd seama de diferenţa dintre misiuni, ceea ce este taina ordinării[1] pentru clerici. De aceea, monarhul reprezintă un personaj sfinţit şi sfînt. În însuşi principiul său, statul nu este doar religios şi confesional, ci şi sacral. Astfel că Europa este cu adevărat întru totul creştină. Ceea ce nu ne spune însă nimic despre convingerile lăuntrice, nici despre gradul de sinceritate şi fervoare al persoanelor regale.

Insuliţe de toleranţă

Aceasta este doctrina. Realitatea e niţel diferită, iar în preajma Revoluţiei practica s-a îndepărtat de principii în cîteva probleme. Sub constrîngerea anumitor realităţi, ca şi a presiunii exercitate de evoluţia ideilor ce repuneau în discuţie sistemul tradiţional, a început să fie acceptată, mai adesea de fapt decît de drept, o anumită toleranţă. Da, „toleranţă" este cuvîntul potrivit – cu condiţia să-l luăm în accepţiunea lui originară – pentru a desemna aceste abateri de la principiile care continuă să fie onorate, răspîndite prin învăţătură, proclamate. Într-adevăr, nu se pune problema de a recunoaşte formal dreptul fiecăruia de a mărturisi alte religii decît cea a statului sau a principelui, cu atît mai puţin de a admite pe picior de egalitate

1. Hirotonisirii (n.tr.).

alte confesiuni şi de a le acorda credincioşilor acestora drepturile de care se bucură supuşii ce împărtăşesc religia suveranului. Disidenţilor li se îngăduie doar libertatea de nu se conforma prescripţiilor Bisericii oficiale în materie de cult şi practică sacramentală. Toleranţa nu înseamnă legitimarea pluralismului confesional, şi cu atît mai puţin disocierea între societate şi religia de stat.

Singura experienţă de coexistenţă recunoscută de drept a două confesiuni pe un acelaşi teritoriu, într-un acelaşi popor şi sub aceeaşi coroană este aceea instituită în Franţa prin Edictul de la Nantes şi care a durat ceva mai mult de trei sferturi de veac. Faptul că în 1685 i s-a pus capăt printr-un alt edict regal subliniază precaritatea ei şi dovedeşte că era o anomalie pentru Europa Vechiului Regim. Nu e mai puţin adevărat totuşi că Franţa a avut întîietatea în domeniu, caracterul ei de excepţie manifestîndu-se încă de la sfîrşitul secolului al XVI-lea.

Toleranţa şi-a aflat primele spaţii de refugiu în ţările protestante, în vreme ce ţările catolice îşi făceau un punct de onoare din a păstra sau restabili unitatea în singura credinţă adevărată. În cazul unora, poate pentru că au trebuit să combată intransigenţa, precum Provinciile Unite care au izbutit să iasă de sub dominaţia Spaniei catolice la capătul unui război interminabil: ele au fost primul refugiu al persecutaţilor din întreaga Europă, începînd cu evreii izgoniţi din Portugalia după anexarea ei de către Spania şi sfîrşind cu liber-cugetătorii care au putut să lucreze fără a fi deranjaţi şi să-şi tipărească aici cărţile interzise în alte părţi. În cazul altora, deoarece, în lentul şi laboriosul proces de unificare a popoarelor, nu atinseseră acelaşi grad de coeziune ca Spania sau Franţa, ţări în care unitatea politică era dublată de o unitate religioasă. Astfel, Germaniile nu şi-au aflat pacea religioasă decît cu preţul acceptării pluralităţii. Deşi, în fiecare dintre sutele de unităţi ce compuneau imperiul, unitatea de credinţă – şi deci conformarea supuşilor la religia principelui – rămînea regula în relaţiile dintre religie şi societate, au existat şi cîţiva principi care au practicat o politică inteligentă faţă de străinii alungaţi din ţările lor pe motive religioase: presimţind folosul pe care-l putea trage statul său puţin populat de pe urma puhoiului de protestanţi alungaţi din Franţa de revocarea Edictului de la Nantes, mulţi dintre ei posedînd felurite priceperi, tehnici avansate sau cunoştinţe ştiinţifice, prinţul-elector de Brandenburg i-a primit cu braţele deschise; a fost o vreme cînd un sfert dintre berlinezi erau protestanţi proveniţi din

refugiu. Mai tîrziu, Ecaterina a II-a i-a primit din aceleaşi motive pe iezuiţii expulzaţi de suveranii catolici ai Portugaliei şi Franţei, înfieraţi chiar şi de papalitate, transformîndu-i în auxiliari în demersul de educare a supuşilor şi de transformare a imperiului. Fireşte că, în astfel de cazuri, în politica de acordare de azil, interesul conştientizat al statului a cîntărit mai mult decît adeziunea sinceră la ideea de toleranţă.

În Ungaria, începînd cu 1686, confesiunile luterană şi reformată se bucură de un statut care le pune pe picior de egalitate cu catolicismul. În 1691, *Diploma Leopoldinum* admite în Transilvania pluralismul confesional. În 1781, Iosif al II-lea promulgă un edict de toleranţă ce acordă libertate de cult luteranilor, calviniştilor şi ortodocşilor. De asemenea, începe să-i emancipeze pe evrei.

Marea Britanie este un alt tărîm al toleranţei: în cursul unei călătorii, Voltaire descoperă că aici trăiau în bună înţelegere zece sau cincisprezece confesiuni şi laudă pluralitatea confesională în ale sale *Scrisori engleze ori filosofice*, scrise încă din 1727 şi publicate în 1732. Acelaşi rege este suveranul a două Biserici foarte diferite: în Anglia şi Irlanda, unde Biserica Anglicană a păstrat esenţa tradiţiei anterioare deşi se rupsese de restul catolicităţii, şi în Scoţia, unde Biserica Prezbiteriană a repudiat structura ierarhică şi a simplificat învăţătura dogmatică. Aşa se face că Insulele Britanice cunosc un regim de pluralism juxtapus, dar care nu pune în discuţie problema inegalităţii juridice fundamentale dintre confesiuni şi, mai cu seamă, nu antrenează nici o atenuare a discriminărilor cărora le cad victime credincioşii Bisericilor din *dissent* şi, mai mult, cei ce rămîn supuşi papei.

Nimic nu dovedeşte mai bine că ideea de toleranţă îşi face loc şi începe să se impună treptat în minţile celor care reflectează asupra relaţiilor dintre religie şi societate decît evoluţia ce se conturează în Franţa ultimilor ani ai monarhiei absolute. Franţa fusese una dintre ţările europene cele mai ataşate de ideea unităţii de credinţă, idee căreia îi găsise cele mai severe aplicări împotriva minorităţilor religioase. Or, în 1787, un edict regal le acordă protestanţilor, o dată cu libertatea de conştiinţă, un statut civil: aceştia încetează să mai fie nişte paria fără existenţă juridică. Mentalităţile s-au maturizat îndeajuns pentru ca lumea să nu se mai scandalizeze atunci cînd în una dintre cele mai însemnate dregătorii ale regatului, Controlul general al finanţelor, a ajuns un protestant venit din Geneva. Singura

concesie făcută prejudecăţilor: titlul ce-i este conferit nu coincide cu al predecesorilor săi, iar intrarea în Sfatul regelui îi este refuzată. Popularitatea de care se bucură Necker şi care-l va sili pe rege să-l aducă înapoi după căderea sa în dizgraţie subliniază amploarea schimbării la nivelul mentalităţilor şi schiţează o primă distincţie între alegerile personale în materie de credinţă şi responsabilităţile publice. Franţa este pregătită să facă saltul de la simpla toleranţă la recunoaşterea deplină a libertăţii religioase, implicînd disocierea confesiunii de cetăţenie şi deschizînd astfel un nou capitol în istoria relaţiilor dintre religie şi societate în Europa.

Capitolul III

Breşa

În acest domeniu, ca şi în altele, tot Franţa a deschis prima breşă în vechea ordine bazată pe principiul religiei de stat şi pe o întrepătrundere extrem de strînsă a societăţii cu religia, chiar dacă în practica unor suverani raţiunea politică dobîndise întîietate asupra religiei. Pentru prima dată într-o societate europeană, apartenenţa confesională nu va mai fi o măsură a drepturilor individuale, şi nici nu va mai condiţiona cetăţenia.

Iniţiativa fondatoare: disocierea confesiunii de cetăţenie

Actul fondator este formularea articolului X din Declaraţia Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului adoptată de Adunarea constituantă la 26 august 1789. Să recitim acest articol, deşi, după două sute de ani, ne vine destul de greu să-i înţelegem sensul exact şi să-i apreciem importanţa: „Nimeni nu poate fi tras la răspundere pentru opiniile sale, fie ele chiar religioase". Formularea, timidă, pare astăzi mai curînd restrictivă decît liberală. Piatra de care ne poticnim este adverbul *chiar*: sîntem înclinaţi să vedem în el o limitare a libertăţii de conştiinţă şi să-l interpretăm negativ, ca şi cum, în clipa în care proclamau libertatea religioasă, membrii adunării ar fi avut o ezitare şi n-ar fi acordat-o decît cu părere de rău, din vîrful buzelor – şi, într-adevăr, această formulare a fost discutată de deputaţii clerului, care se temeau de posibilele ei consecinţe. Pentru a fi corect interpretat, articolul trebuie plasat în contextul epocii sale, la numai doi ani după ce monarhia le acordase protestanţilor o minimă recunoaştere.

Textul operează o dublă ruptură: pe de o parte, a continuităţii istorice cu o tradiţie multiseculară, iar pe de altă parte, a relaţiei dintre religie şi stat. Transformînd convingerile religioase într-o varietate de opinii şi acordînd inclusiv confesiunilor privilegiul libertăţii de alegere în acest domeniu, Declaraţia desfăcea legătura istorică dintre catolicism şi societatea politică. În 1790, Adunarea îşi confirma poziţia respingînd o moţiune ce recunoştea catolicismul ca religie de stat. Pe viitor, oamenii nu vor mai fi nevoiţi să facă dovada apartenenţei lor la catolicism pentru a se bucura de toate drepturile, fie ele civile sau politice, legate de cetăţenie, drepturi pe care le enunţau celelalte articole ale aceleiaşi Declaraţii. De fapt, cîteva luni mai tîrziu, Adunarea nu făcea decît să dea curs consecinţelor care se impuneau acordîndu-le cetăţenie deplină mai întîi protestanţilor, iar mai apoi, în 1791, şi evreilor. Din acest moment, toţi francezii, indiferent de religia lor, erau egali în faţa legii. Cetăţenia era despărţită de religie. Franţa avea să rămînă vreme îndelungată singura ţară care a operat această disociere esenţială şi radicală. Vom vedea de cît timp a fost nevoie în alte părţi – inclusiv în ţările considerate a fi cele mai liberale – pentru a se ajunge la acelaşi rezultat. Membrii Adunării constituante instituiau un concept nou, acela de popor alcătuit din cetăţeni egali între ei, făcînd abstracţie de toate particularităţile care îi deosebeau. Ei puneau astfel bazele tradiţiei politice franceze, excluzînd luarea în considerare a condiţiilor particulare şi orice recunoaştere a unei comunităţi sau a alteia. Această ruptură antrena încă o consecinţă de egală importanţă: întrucît cei de altă religie decît catolicismul puteau fi cetăţeni la fel de buni şi patrioţi la fel de ireproşabili ca şi catolicii, legătura dintre catolicism şi naţiune slăbea. Religia nu mai constituia nici principalul fundament al unităţii, nici criteriul identităţii naţionale. Iar Biserica Catolică nu mai putea pretinde că personifică nici întreaga, nici singura şi adevărata Franţă. Existenţa unei pluralităţi de familii de gîndire devenea posibilă. Fapt ce avea să fie contestat, de pildă, de insurecţia din Vendée: denumirea de catolică şi regală dată armatei de aici afirmă ataşamentul faţă de vechea ordine, ce identifica naţiunea cu loialitatea ei faţă de Roma.

În ciuda formulării timide, însemnătatea istorică a textului este uriaşă. Întregul viitor al relaţiilor dintre religie şi societate este conţinut în germene în acest articol. Nici un regim din Franţa nu va mai reveni asupra acestei inovaţii. N-o va face nici Concordatul din

1801 : deşi îi înapoiază Bisericii Catolice o parte din privilegii, restituindu-i totodată o situaţie mai mult decît onorabilă, el justifică acest act printr-o consideraţie de fapt, iar nu de drept : catolicismul este „religia majorităţii francezilor" şi a celor trei consuli. Simplă constatare a unei stări de fapt, iar nu adevăr de credinţă. Nici măcar Restauraţia, în faza ei cea mai reacţionară şi sub inspiraţia ultra-conservatorismului, nu va contesta acest progres : articolul 5 al Cartei din 1814 garantează libertatea cultelor recunoscute. Drept urmare, nimic nu-i va împiedica pe cei de altă religie decît catolicismul să exercite importante responsabilităţi în societatea civilă sau să acceadă la cele mai înalte funcţii în stat : un protestant atît de angajat precum Guizot va fi timp de şapte ani şeful guvernului sub domnia lui Ludovic-Filip fără ca nimeni, după cîte se pare, să se simtă jignit sau să obiecteze în mod public. La începuturile celei de-A Treia Republici, îndepărtarea catolicilor le va asigura chiar reformaţilor o anumită suprareprezentare. În primul guvern constituit în 1879 după cîştigarea tuturor mandatelor de către Partidul Republican condus de Waddington, ei deţin majoritatea ministerelor. Istoria Franţei nu a cunoscut decît o singură şi tragică derogare de la aplicarea principiului instituit în 1789 : politica de excludere discriminatorie decretată în 1940 de regimul de la Vichy împotriva evreilor ; privarea de drepturile obişnuite se baza, ce-i drept, pe un criteriu mai degrabă rasial decît religios, însă apartenenţa la iudaism reprezintă totuşi unul dintre criteriile reţinute. Neglijînd această excepţie dureroasă, putem afirma că principiul enunţat în zorii Revoluţiei a deschis cu adevărat şi definitiv pentru societatea franceză un nou capitol în istoria relaţiilor dintre religie şi societate.

Laicitatea încă nu a fost atinsă

Dacă această iniţiativă este sortită să aibă asemenea prelungiri, în schimb, membrii Adunării constituante erau departe de a le presimţi şi de a dori toate consecinţele lor. Ar fi un anacronism să vedem aici cea dintîi afirmare a viziunii moderne asupra laicităţii : modul în care concep ei relaţiile dintre religie şi societate este cît se poate de diferit de al nostru şi are prea puţine în comun cu dezbaterile din ziua de azi. Toată politica lor ecleziastică o demonstrează în chip strălucit. Ei împărtăşesc convingerea – pe atunci generală – că o

naţiune nu se poate lipsi de o religie comună, care să fie liantul unităţii sale. De aceea, atunci cînd trebuie să se celebreze desăvîrşirea marii opere de refacere a tuturor instituţiilor, fie ele politice, administrative, juridice sau financiare, şi să se exprime în mod solemn, la sărbătoarea Federării[1], unitatea naţiunii reînnoită prin consimţămîntul liber acordat al cetăţenilor sau, în sfîrşit, pentru a aniversa cucerirea Bastiliei, simbol al înfrîngerii absolutismului monarhic, nimănui nu-i dă prin gînd că ceremonia ar putea începe şi altfel decît cu o slujbă oficiată de un episcop deputat al Adunării constituante, asistat de vreo trei sute de preoţi. Nimic nu ilustrează mai bine cît de străină este ideea unei separaţii între politic şi religios nu doar de spiritul epocii, ci pînă şi de aleşii de atunci ai naţiunii.

Aceştia sînt totodată moştenitorii tradiţiei prerogativelor regale, fiind preocupaţi de păstrarea tutelei statului asupra instituţiei bisericeşti: ca dovadă, votarea unei Constituţii civile a clerului cu două zile mai devreme, la 12 iulie 1790. Contrar interpretării spre care ne-ar putea îndrepta cunoaşterea evenimentelor ce vor decurge din acest text, el nu a fost dictat de vreo animozitate faţă de Biserica Catolică, şi cu atît mai puţin, în pofida tezelor contrarevoluţionare, de vreun proiect antireligios. Fără să trecem cu vederea nici umbra de anticlericalism a janseniştilor – pe care o lungă opoziţie faţă de Roma i-a făcut să-şi plece urechea la tezele richeriste[2] ale unei democraţii clericale şi ale unei limitări a puterii ierarhice în sînul Bisericii –, nici o anumită dorinţă de revanşă a protestanţilor, trebuie să admitem totuşi că membrii Adunării constituante nu au vrut şi nu au prevăzut consecinţele ce aveau să rezulte din această Constituţie. Pe de altă parte, oare aveau de ales? Au fost, de fapt, prizonierii deciziilor pe care le luaseră anterior. În noiembrie 1789, pentru a redresa finanţele publice, a căror situaţie dezastruoasă reprezentase cauza şi raţiunea de a fi a convocării Stărilor Generale, şi a evita falimentul al cărui spectru fusese evocat în termeni patetici de către

1. Coincide cu prima aniversare a căderii Bastiliei. La 14 iulie 1790, deputaţii şi delegaţii din toate departamentele („Federaţii") care votaseră Constituţia civilă a clerului la 12 iulie se îndreaptă cu alai spre Cîmpul lui Marte, unde gărzile naţionale federate, prin vocea lui La Fayette, jură credinţă faţă de naţiune, lege şi rege. Preşedintele Adunării constituante, apoi regele jură şi ei credinţă faţă de noile legi (n.tr.).
2. Vezi p. 112 (n.tr.).

Mirabeau, Adunarea hotărîse, la propunerea lui Talleyrand, fost agent general al clerului, ca bunurile acestuia din urmă – cel mai mare proprietar din întregul regat – să fie puse la dispoziţia naţiunii. În contrapartidă, Adunarea se angajase să-i asigure clerului o remuneraţie decentă: iată şi originea bugetului cultelor. Iniţiativă grea de consecinţe: pe de o parte, secularizarea activităţilor de binefacere şi din sfera educaţiei ce făceau parte de veacuri din funcţia socială a Bisericii; pe de altă parte, deposedat de acum înainte de bunurile sale şi lipsit de veniturile implicite, clerul ajungea să depindă de stat în ceea ce priveşte subzistenţa: oamenii Bisericii deveneau *ipso facto* agenţi retribuiţi din fondurile publice. Stabilirea de liste cu titularii acestor funcţii publice şi definirea statutului lor au fost la originea Constituţiei civile.

Mai degrabă decît din această necesitate generată de naţionalizarea bunurilor clerului, Constituţia civilă s-a născut din voinţa politică de a pune organizarea bisericească în acord cu noua ordine socială. Membrii Adunării constituante reformaseră toate celelalte instituţii: de ce adică ar fi rămas Biserica în afara acestei mari mişcări? Lăsînd deoparte convingerea acestora că toate instituţiile unei societăţi trebuie neapărat să se inspire din aceleaşi principii, dorinţa lor de a face astfel încît organizarea bisericească să se conformeze unor principii generale era cu atît mai vie cu cît ei voiau să-i încredinţeze Bisericii o misiune în societate. Dacă ar fi avut fie şi cea mai vagă idee despre laicitate, nu le-ar mai fi dat prin minte un asemenea gînd şi s-ar fi abţinut să intervină în funcţionarea internă a Bisericii.

Bulversînd organizarea ei tradiţională, nu au avut sentimentul că ar fi comis o ingerinţă inadmisibilă. Făceau oare altceva decît făcuseră înaintea lor regii Franţei? De vreme ce suveranitatea trecuse din mîinile monarhului în cele ale naţiunii, de ce reprezentanţii acesteia din urmă ar fi avut mai puţine drepturi de a interveni decît juriştii regelui? Sfîntul Scaun renunţase de secole întregi la desemnarea episcopilor în favoarea Coroanei. Era cumva mai scandalos ca episcopii să fie aleşi de către cetăţeni, asemenea magistraţilor şi administratorilor locali? Cei cîţiva care îşi cunoşteau istoria ar fi putut veni cu argumentul că nu era decît o întoarcere la practicile Bisericii primitive. Monarhia îşi arogase totdeauna dreptul de a reglementa viaţa Bisericii. Parlamentele decretaseră dizolvarea Companiei lui Iisus, iar Comisia clerului regulat decisese în mod autoritar

închiderea sau fuzionarea a numeroase aşezăminte mănăstireşti. În străinătate, suveranii nu se purtau nici ei altfel. Iosif al II-lea procedase la o refacere din temelii a riturilor şi cutumelor în statele sale patrimoniale. Astfel că membrii Adunării constituante nu au realizat întreaga importanţă a iniţiativei lor.

Abţinîndu-se să negocieze cu Roma schimbarea de statut şi substituind în mod unilateral un text de lege Concordatului din 1516, ei se despărţeau de tradiţia diplomatică, însă erau deopotrivă îndrituiţi să se pretindă continuatori ai galicanismului politic ce se îngrijise întotdeauna să limiteze dreptul de supraveghere a Bisericii din Franţa de către Sfîntul Scaun: Parlamentul din Paris nu-şi aroga oare dreptul de a se opune publicării în regat a bulelor pontificale şi primirii decretelor conciliare?

Adunarea constituantă bulversează întreaga organizare a Bisericii, de la bază şi pînă la vîrf, fără să se sinchisească de alcătuirea ei specifică. Printr-o singură trăsătură de condei (sau, mai exact, printr-un singur scrutin), ea pune capăt existenţei unor dioceze ce se mîndreau cu rădăcinile lor mergînd pînă în primele veacuri ale erei creştine şi calchiază noile circumscripţii ecleziastice după proaspetele diviziuni ale teritoriului naţional, departamentele, ale căror limite sînt preluate de cele dintîi. Cum alegerea constituie de acum înainte sursa oricărei puteri şi modul în care se atribuie orice funcţie, preoţii parohi şi episcopii vor fi desemnaţi de către electori – ai cantonului pentru preoţi, ai departamentului pentru episcopi. Aceştia din urmă îşi vor primi consacrarea episcopală de la episcopii din diocezele vecine. Sfîntul Scaun va fi doar informat – dar oare procedura nu coincide cu cea pentru care Roma îşi dăduse consimţămîntul cu prilejul Concordatului de la Bologna? Să fi crezut sincer autorii acestei mari bulversări că noua organizare va obţine acordul Sfîntului Scaun? În orice caz, nu s-au sinchisit prea mult de el. Indiferent de răspunsul la întrebare, această reformă care ducea atît de departe imixtiunea în organizarea internă a Bisericii era, prin inspiraţia ei, absolut contrară unei concepţii a laicităţii ce ar avea la bază distincţia dintre religios şi politic. Din acest punct de vedere, în ciuda anumitor analogii circumstanţiale, între Constituţia civilă a clerului din 1790 şi Legea de Separare a Bisericilor de Stat din 1905 nu există nici continuitate, nici filiaţie. Inspiraţia celei dintîi este mai apropiată de aceea a sfetnicilor lui Filip cel Frumos ori a miniştrilor

lui Ludovic al XIV-lea angajaţi în dispute cu Sfîntul Scaun decît de starea de spirit a unui Briand, de pildă, raportor al legii din 1905.

Prin efectele sale, iniţiativa din 1790 a modificat totuşi ireversibil în Franţa relaţiile dintre puterea politică şi societate, pe de o parte, şi religie, pe de altă parte. Într-o anumită măsură şi ca urmare a conflictului căruia i-a dat naştere Constituţia civilă : după ce a păstrat tăcerea vreme îndelungată, Pius al VI-lea publică la 10 martie 1791 laconicul *Quod aliquantum*, care condamnă dispoziţiile textului şi, încă mai aspru, inspiraţia lui, asimilată cu cea a Declaraţiei Drepturilor Omului. Anexarea Avignon-ului şi a Comitatului (posesiuni ale papei), care a fost ratificată între timp de Adunare, nu este, poate, lipsită de orice legătură cu radicalizarea papalităţii : un prim exemplu, înainte de complicaţiile pe care avea să le cunoască în secolul următor chestiunea romană, pentru consecinţele asupra relaţiilor dintre Sfîntul Scaun şi state ale suprapunerii în persoana suveranului pontif a două suveranităţi – cea a liderului spiritual al comunităţii universale a credincioşilor şi cea a suveranului temporal exercitîndu-şi autoritatea asupra unor teritorii şi a unor supuşi.

Frîngerea conştiinţei naţionale

În urma votării legii şi a condamnării de către Roma, toţi catolicii din Franţa (adică, în epocă, aproape toţi francezii) – şi mai cu seamă clericii aleşi parohi şi episcopii sfîşiaţi acum între două fidelităţi – se văd somaţi să aleagă între respectarea legii votate de reprezentanţii naţiunii şi supunerea faţă de Roma. Adunarea este cuprinsă de nelinişte şi impune curînd tuturor oamenilor Bisericii un jurămînt de credinţă faţă de constituţie ce include adeziunea la textul aflat în litigiu : deputaţii nu pot concepe ca un agent public să nu fie devotat guvernului care îl plăteşte. În plus, pătrunsă de ideea că un stat nu se poate lipsi de concursul unei Biserici, Adunarea se implică în schisma ce dezbină catolicii din Franţa : îmbrăţişează cauza Bisericii constituţionale şi organizează aparatul de represiune împotriva celor refractari.

O primă secularizare

Urmarea ţine de istoria generală : sfîşierea conştiinţei naţionale şi împărţirea în două tabere pentru multă vreme ireconciliabile. În schimb, toate măsurile ce decurg din conflictul dintre cele două fracţiuni şi jalonează progresiva sa radicalizare ţin direct de istoria relaţiilor dintre religie şi societate. Imediat după data de 10 august şi căderea regalităţii[1], Adunarea legislativă adoptă dispoziţii ce vor avea ca rezultat un mare pas înainte în secularizarea societăţii. Instituirea unei stări civile (expresia este semnificativă) deposedează clerul de o funcţie socială pe care o îndeplinea practic dintotdeauna – înregistrarea marilor momente ale existenţei individuale – şi privează totodată actele religioase de efectele lor juridice : registrele ţinute de ofiţerii stării civile înlocuiesc registrele de catolicitate. De acum înainte nu botezul marchează intrarea în viaţă şi în comunitatea naţională, ci declaraţia făcută la primăria locului de naştere. La fel se întîmplă şi în cazul căsătoriei : se instituie o cununie civilă şi apare obligaţia, sub ameninţarea sancţionării oricărui slujitor al cultului care ar încălca această dispoziţie, anterioritătii căsătoriei civile asupra celei religioase. Instituirea de formalităţi laice ar fi fost oricum impusă de necesitatea înregistrării actelor celor neaflaţi sub ascultarea Bisericii Catolice – însă, în loc să reţină formula mai multor stări civile specializate pe confesiuni ori să recunoască efectele juridice ale actelor religioase, cum făcuseră alte ţări, Franţa a ales soluţia unei stări civile unice şi neutre. Societatea începe să trăiască o viaţă distinctă de cea a comunităţii ecleziastice, departe de diferenţele interconfesionale. Ultimul act al acestei evoluţii va avea loc în 1872, o dată cu dispariţia din foile de recensămînt a oricărei menţiuni privitoare la religie.

În cadrul aceluiaşi proces, Adunarea ia măsuri împotriva ordinelor religioase. Şi aici, continuitatea este manifestă : monarhia nu se încrezuse niciodată în congregaţii, pentru care nu dispunea de aceleaşi mijloace de control ca în cazul clerului secular. În plus,

1. La 10 august 1792, federaţii au luat cu asalt palatul Tuileries. Ludovic al XVI-lea şi familia lui s-au pus sub protecţia Adunării legislative. După ce insurecţia a învins, la 13 august, Adunarea a pronunţat suspendarea regelui din funcţiile sale (n.tr.).

acestea erau bănuite şi că ar fi fost mai devotate Sfîntului Scaun decît loiale Coroanei. Suspiciune dublată, în secolul al XVIII-lea, de o veritabilă aversiune: dacă pînă şi firile cele mai puţin religioase admiteau utilitatea socială a preoţilor parohi, fie şi în calitate de simpli păzitori ai moralei, în schimb aproape nimeni nu înţelegea raţiunea de a fi a călugărilor; existenţa ordinelor devenise absolut străină spiritului epocii, pentru care membrii lor erau doar nişte trîndavi ce făceau degeaba umbră pămîntului. Îndeosebi existenţa şi modul lor de viaţă veneau puternic în contradicţie cu inspiraţia individualistă a primei revoluţii, care era chiar mai ostilă corpurilor sociale intermediare decît absolutismului guvernării monarhice, întrucît acestea reprezentau o ameninţare mai directă şi socotită mai primejdioasă pentru libertatea indivizilor decît administraţia regală. În raport cu celelalte corpuri, congregaţiile prezentau un inconvenient suplimentar pentru economie şi societate: imortalitatea, care făcea din proprietăţile lor bunuri inalienabile ce se sustrăgeau redistribuirii periodice operate în cazul oricărei alte posesiuni cu prilejul succesiunilor. În primul rînd însă, faptul că un individ poate depune voturi care îl angajează pentru tot restul vieţii părea, în ochii adepţilor spiritului filosofic, o inacceptabilă renunţare la propria libertate. De aceea, încă din februarie 1790, Adunarea constituantă declară nule voturile monahale, interzice depunerea lor pe viitor şi dispune desfiinţarea congregaţiilor. Controversa se va reaprinde la începutul secolului XX. Nu va fi şi pentru ultima dată: discuţia iscată în vremea noastră în legătură cu sectele, acuzate că aduc atingere libertăţii individuale, este oarecum asemănătoare. Din aceleaşi motive, Adunarea aboleşte celibatul preoţilor.

Această stare de spirit favorabilă emancipării individului inspiră, tot acum, o altă iniţiativă care, de astă dată, îi priveşte pe laici: posibilitatea de a rupe legătura conjugală. Adunarea legislativă instituie divorţul: de vreme ce atît în tradiţia juridică franceză, cît şi în dreptul bisericesc căsătoria este fondată pe liberul consimţămînt al soţilor, de ce n-ar putea şi o parte, şi cealaltă să pună capăt legăturii ce le uneşte? Iniţiativă crucială pentru relaţiile dintre religie şi societate: este pentru prima oară cînd se legalizează un comportament ce contravine învăţăturilor Bisericii Catolice. Pînă în acel moment, nimeni nu se gîndea că legea civilă şi legea morală ar putea fi divergente, darămite să mai intre şi în contradicţie! În Franţa, pînă aproape de zilele noastre, relaţiile dintre religie şi societate vor fi

ritmate de vicisitudinile la care va fi expus statutul căsătoriei şi al divorţului în funcţie de feluritele schimbări de regim şi de majoritate. Guvernele conservatoare şi, *a fortiori*, regimurile reacţionare vor abroga divorţul sau vor îngreuna aplicarea acestuia; majorităţile liberale şi guvernările democratice îl vor reintroduce sau îl vor înlesni. Bunăoară, cea de-a doua Restauraţie îl aboleşte în 1816, iar republicanii îl reintroduc în 1884; fără să-i conteste principiul, guvernul de la Vichy îi va prelungi amînările şi-i va pune noi piedici.

Dacă Franţa a fost astfel prima ţară care a adoptat o legislaţie ce se îndepărtează de învăţătura răspîndită de Biserici şi a pus în discuţie principiul indisolubilităţii căsătoriei, exemplul ei va fi urmat şi de altele, cu importante decalaje în timp. Astăzi, divorţul este recunoscut în toate ţările membre ale Uniunii Europene, însă realizarea acestei forme de secularizare s-a eşalonat pe o perioadă de aproape două sute de ani.

Dacă adunările revoluţionare au înmulţit iniţiativele ce lărgesc fisura dintre Biserica Catolică şi noua societate, orientîndu-le spre o ruptură totală, chiar şi faţă de Biserica constituţională, ce va fi decretată în 1795 de către Convenţia post-thermidoriană, nu înseamnă că revoluţionarii s-ar fi convertit la ideea unei distincţii de natură între sfera politicului şi cea a religiosului. Dimpotrivă, ei rămîn la fel de convinşi ca în primele zile ale Revoluţiei că un stat are nevoie de o religie şi că, mărturisindu-şi credinţa, acesta nu renunţă la competenţele sale: Robespierre instituie o sărbătoare a Fiinţei Supreme în cursul căreia dă foc unei statui întruchipînd ateismul, considerat lipsit de spirit civic. De vreme ce catolicismul a refuzat să fie religia Franţei renăscute, funcţia unificatoare este atribuită altor culte; de pildă, autorităţile încurajează teofilantropia, care se întîmplă să fie pe placul unei epoci în care utilitatea socială a religiei se măsoară în funcţie de ceea ce face ea pentru a alina nefericirea şi în care binefacerea ia locul milei.

Politica religioasă a adunărilor revoluţionare – care a fost mai degrabă rezultatul împrejurărilor decît al unui proiect explicit, fiind însă în acelaşi timp determinată, din aproape în aproape, de efectele celor dintîi măsuri – va înrîuri pînă în zilele noastre modul de a concepe şi concretiza relaţiile dintre religie şi societate. Cheia acestei problematici atît de aparte constituie o trăsătură esenţială a ceea ce numim excepţia franceză: în loc să se efectueze ca în alte ţări, în mod amiabil şi fără o sfîşiere iremediabilă, în Franţa, secularizarea

s-a făcut cu luptă şi suferinţă. Procesul va lăsa de o parte şi de alta suspiciuni şi resentimente care, prin stringenta lor actualitate, demonstrează îndeajuns că sînt departe de a se fi risipit.

Restabilirea de relaţii nu înseamnă restauraţie

Voinţa Primului Consul de a restabili pacea religioasă a închis ciclul persecuţiilor şi a pus capăt unui deceniu care a fost asemenea unui ultim război religios. Catolicismul redobîndeşte o poziţie socială: un decret din messidor, an XII, stipulează, de exemplu, că euharistiei i se vor acorda onoruri militare. Ceea ce nu înseamnă totuşi o revenire la Vechiul Regim. Clerul nu recuperează bunurile confiscate: din spirit de conciliere, papa Pius al VII-lea a consimţit să renunţe la restituirea lor (articolul 13 al Concordatului). Pierderea este uriaşă, dar, mai presus de toate, face ca Biserica să rămînă dependentă de stat în ceea ce priveşte subzistenţa. Pînă la cabinetul Waldeck-Rousseau, guvernele nu vor pregeta să se folosească de arma pe care le-o oferea această situaţie, tăind leafa preoţilor sau episcopilor ale căror declaraţii nu le erau pe plac. Concordatul nu se pronunţă asupra revendicării Bisericii Catolice de a fi recunoscută ca o societate perfectă deţinînd adevărul religios, ci se mărgineşte să constate că ea reprezintă religia majoritară în Franţa. Guvernul redobîndeşte desemnarea episcopilor şi este cel care face toate numirile în funcţii religioase. Întrucît orice numire antrenează cheltuieli, iar acestea trebuie înscrise în legile de finanţe, orice iniţiativă pastorală este supusă, prin intermediul bugetului, unei autorizări administrative. Aşa încît înălţarea unei noi biserici parohiale pentru a face faţă creşterii populaţiei sau apariţiei de noi cartiere depinde de administraţie, ale cărei preocupări nu concordă neapărat cu cele ale autorităţilor religioase. Decalajul rezultat între perceperea nevoilor spirituale ale populaţiei şi răspunsul la ele nu este străin de fenomenul numit pe atunci „decreştinare": formarea unui proletariat muncitoresc care, date fiind condiţiile, a crescut departe de orice învăţătură religioasă şi de orice practică sacramentală. Concordatul a trasat astfel un cadru de drept în care tradiţia prerogativelor regale ce ţine Biserica într-o situaţie de strînsă dependenţă mai are de trăit încă mult şi bine.

Altă diferenţă capitală în raport cu situaţia dinainte de Revoluţie: catolicismul nu mai este singurul cult recunoscut. Exploatînd faptul

că nu toţi francezii sînt catolici, guvernul consular ce promulgă textul Concordatului îl însoţeşte cu publicarea aşa-numitelor Articole Organice (vocabularul administrativ se va deprinde să vorbească pur şi simplu despre „Organice", renunţînd la alte precizări). În vreme ce Concordatul era rezultatul unei laborioase negocieri diplomatice între Republica Franceză şi reprezentanţii Sfîntului Scaun, Organicele rezultă din dreptul pe care şi-l arogă un stat de a organiza ceea ce se numeşte – altă expresie din limbajul administrativ – poliţia cultelor. Să remarcăm că dreptul administrativ nu cunoaşte fenomenul religios decît sub forma cultelor: autorităţile publice nu-şi recunosc dreptul de a interveni în acest domeniu decît în virtutea dimensiunii lui sociale. Articolele Organice reglementează în amănunt aplicarea Concordatului pentru religia catolică şi înzestrează cu un statut cele două confesiuni protestante: Confesiunea de la Augsburg, altfel spus Biserica Luterană, şi cultul reformat al tradiţiei calviniste. Iudaismul va beneficia de o recunoaştere oficială – evident, în calitate de comunitate religioasă, iar nu etnică – ceva mai tîrziu, în 1805. Articolele Organice dotează fiecare dintre aceste culte cu o organizare proprie şi cu o reprezentare pe lîngă autoritatea publică. Reînnodarea legăturilor oficiale dintre religie şi societate s-a realizat aşadar pe principiul pluralităţii confesionale şi al egalităţii între cultele recunoscute.

Acest rezumat al unui deceniu agitat care a fost martorul perindării cîtorva experienţe cît se poate de deosebite în ceea ce priveşte relaţiile dintre religie şi societate – ce se vor stabiliza pentru un secol în 1801-1802 – comportă o îmbinare de elemente preluate din tradiţii extrem de vechi şi inovaţii radicale. Starea de lucruri instaurată de reorganizarea consulară nu mai înseamnă statul confesional ce mărturisea catolicismul, şi cu atît mai puţin o societate sacrală: încoronarea lui Napoleon, deşi celebrată la Notre-Dame de Paris în prezenţa papei, nu are nimic în comun cu o ungere, căci a pierdut toate elementele care făceau din ea o taină. Nu mai înseamnă nici străvechea alianţă dintre monarhie şi Biserică. Dar nici laicitate: societatea nu este secularizată, iar religiosul nu este exilat în sfera privată a individului. Şi totuşi, în texte s-a strecurat o sămînţă ce va încolţi, ducînd treptat la o distincţie tot mai pronunţată între religie şi practica socială, pînă la separarea lor totală în 1905. Din acest moment, cetăţenia este irevocabil disociată de orice referinţă confesională: beneficierea de drepturi civile şi politice nu mai este

subordonată nici unei apartenenţe la vreo religie consacrată. Libertatea cultelor este instituită, pe principiul egalităţii, pentru toate confesiunile recunoscute. Legea de Separare adoptată în 1905 nu va anula complet acest dispozitiv bazat pe pluralitatea cultelor recunoscute. Respectînd dorinţa manifestată de populaţia din departamentele anexate Reich-ului în 1871 şi reintegrate în 1918 comunităţii naţionale, Republica Franceză a menţinut regimul instaurat în 1802, care rămîne în vigoare: arhiepiscopul de Strasbourg şi episcopul de Metz sînt şi astăzi numiţi de preşedintele republicii, numirea lor fiind publicată în *Journal officiel*, iar Universitatea Strasbourg-II cuprinde facultăţi de stat de teologie catolică şi protestantă. Pe de altă parte, încercările de a da un statut islamului întreprinse rînd pe rînd şi timp de ani de zile de către miniştrii Afacerilor Interne (denumire care a înlocuit titlul de ministru al Cultelor) ţintesc tocmai includerea acestuia printre cultele recunoscute.

Însemnătatea acestei istorii depăşeşte hotarele Franţei: am zăbovit spre a-i reaminti principalele peripeţii şi a-i trece în revistă progresele tocmai pentru că ele au schimbat cursul relaţiilor dintre religie şi societate în alte ţări. Contrar expresiei atribuite lui Gambetta şi potrivit căreia nici laicitatea, nici anticlericalismul nu sînt articole de export, Revoluţia franceză chiar şi-a exportat politica şi legislaţia din domeniul religiei. Mai întîi prin cucerire, pe calea deschisă de armatele ei: în toate teritoriile ocupate şi anexate, Belgia, malul drept al Rinului, Revoluţia a confiscat şi pus în vînzare bunurile ecleziastice, desfiinţînd în acelaşi timp congregaţiile. O dată cu starea civilă, ea a instaurat distincţia între cetăţenie şi confesiune, precum şi egalitatea în drepturi. Geografia a făcut ca această bulversare a tradiţiilor şi această rupere de vechile obiceiuri să lovească în plin mai ales ţări de tradiţie catolică. Coincidenţa dintre spaţiul catolic european şi politica de secularizare brutală practicată de revoluţionari a avut o importanţă decisivă pentru viitorul relaţiilor dintre religie şi societate. Nu întîmplător, tocmai în această parte a Europei conflictul dintre spiritul Revoluţiei şi ataşamentul faţă de catolicism a atins gradul maxim de violenţă şi a luat forma unui război ideologic ce a dezbinat popoarele contra lor înseşi. Singura excepţie a constituit-o Spania, care nu a fost invadată decît mai tîrziu, în vremea hegemoniei marelui Imperiu[1]: departe de a netezi

1. Napoleonian (n.tr.).

calea secularizării, ocupaţia francezilor a sudat patriotismul spaniol şi catolicismul cel mai intransigent, care au respins deopotrivă invadatorul şi ideile franceze.

Însă influenţa politicii franceze s-a făcut simţită şi dincolo de teritoriile cucerite şi anexate, îndeosebi pe celălalt mal al Rinului. Proclamînd în 1803 dizolvarea Sfîntului Imperiu Roman de Naţiune Germană, al cărui suveran habsburgic nu va face decît să actualizeze, trei ani mai tîrziu, una dintre consecinţe transferînd titlul imperial Austriei, Bonaparte le-a impus statelor germane o mutaţie decisivă: le-a făcut să iasă din Evul Mediu. Această construcţie, mai curînd mistică decît politică şi, în acelaşi timp, oarecum mitică, perpetua în plină epocă a Luminilor o viziune arhaică asupra vremurilor medievale a cărei nostalgie va fi întreţinută mai tîrziu de mişcarea romantică. Edificiul despre care vorbim reunea cîteva sute de unităţi teritoriale disparate, principate, ducate, oraşe imperiale, cetăţi hanseatice, episcopate, cărora le suprapunea demnitatea imperială – demnitate în principiu electivă, conferită prin convenţie de către un colegiu de prinţi-electori, dar care era deţinută de secole întregi, fără întrerupere, de casa de Habsburg şi făcea corp comun cu statele patrimoniale ale dinastiei.

Actul[1] care pune capăt Sfîntului Imperiu în 1803 prin voinţa lui Bonaparte marchează o dată capitală în istoria politică şi religioasă a Europei: sfîrşitul Evului Mediu. Caracterul tardiv al evenimentului explică, poate, reapariţia chiar şi în plin secol XX a unor mentalităţi medievale în viaţa publică a Germaniei. După ce a ras din temelii instituţiile tradiţionale, Bonaparte începe să reconstruiască: actul amintit operează o redistribuire al cărei rezultat este o Germanie formată dintr-un număr mai redus de state, mai compacte şi de tip modern. El încununează mişcarea declanşată de Reformă şi dusă mai departe de despoţi luminaţi: după secularizările operate în secolul al XVI-lea dispar atît ultimele episcopate înzestrate

1. În fapt, legea de reorganizare teritorială impusă de diplomaţia franceză Dietei şi împăratului în 1803, prin care numărul statelor germane era redus de la 360 la 82. În 1806 ia naştere Confederaţia Rinului, iar Sfîntul Imperiu Roman de Naţiune Germană dispare: Francisc al II-lea (devenit în 1804 Francisc I, împărat al Austriei) renunţă la coroana imperiului, în timp ce Napoleon I îşi ia titlul de „Protector al Confederaţiei" (n.tr.).

cu posesiuni, cît şi numeroase schituri şi mănăstiri deţinătoare de mari proprietăţi. În Germania, acelaşi moment marchează sfîrşitul unei epoci a catolicismului.

Urmare a iniţiativei luate în Franţa, după un deceniu şi mai bine de tulburări, o jumătate de continent se găseşte în situaţia de a fi trecut, ca şi această ţară, printr-o adevărată revoluţie în domeniul relaţiilor dintre religie şi societate. Transformarea este ireversibilă şi, de atunci încoace, efectele ei s-au amplificat necontenit.

Cartea a II-a

DATELE PERMANENTE

Capitolul IV

„Chestiunea religioasă" şi mizele ei

Revoluţia franceză deschisese o breşă în edificiul tradiţional al relaţiilor dintre Biserici şi societate. Disociind credinţa de cetăţenie, ea zguduise sistemul din temelii. Douăzeci şi cinci de ani de tulburări se încheiaseră cu un compromis ce restabilise parţial ordinea anterioară: pentru o vreme, s-a crezut că o întoarcere din drum ar fi cu putinţă, iar unii şi-au făcut chiar un program de acţiune politică din restaurarea integrală a vechii ordini. Speranţă sau iluzie curînd dezminţite de reaprinderea controverselor pe marginea chestiunii religioase. Pe tot parcursul secolului al XIX-lea, aceasta a ocupat un loc central în istoria politică a Europei şi, cu toate că astăzi şi-a mai pierdut probabil din intensitate şi gravitate, ar fi prematur să decretăm că şi-ar fi găsit o soluţionare definitivă. Din vreme în vreme, ea revine cu violenţă în actualitate şi zdruncină poziţiile politice. Dezvoltările, implicaţiile, precum şi metamorfozările ei constituie încă un capitol esenţial din istoria contemporană a continentului nostru.

Deşi clasică, expresia „chestiune religioasă" nu este şi cea mai pertinentă, căci ceea ce desemnează sub această denumire politicienii de altădată sau istoricii de azi nu tratează decît unul dintre aspectele ei, cel mai puţin religios: relaţiile dintre autoritatea publică şi instituţiile confesionale, dintre state şi Biserici. Această ultimă problemă priveşte dreptul şi politica, însă în foarte mică măsură religiosul propriu-zis. O astfel de abordare neglijează tocmai ceea ce este specific religios, şi anume credinţa, cu toate consecinţele ei asupra existenţei şi comportamentului credincioşilor.

Înţeleasă ca problemă a relaţiilor dintre stat şi Biserici, chestiunea religioasă constituie doar un aspect al unei probleme mai vaste – tocmai aceea care face obiectul cărţii de faţă –, al relaţiilor dintre fenomenul religios, sub toate formele lui, şi societatea luată în

ansamblu, iar nu numai în expresia ei politică. Astfel privită, ea implică în egală măsură indivizii şi puterile, sfera privată şi cea publică şi, în acelaşi timp, ne face să ne întrebăm cum se delimitează domeniile ce le revin; căci principala miză este nici mai mult nici mai puţin decît revendicarea de către religie a dreptului de a impregna orice existenţă individuală sau socială şi de a fi prezentă în spaţiul social, iar în sens contrar – aspiraţia societăţii şi a indivizilor de a se sustrage tutelei exercitate de religie. Într-un cuvînt, fondul diferendului nu este altul decît secularizarea societăţii, fie ea civilă sau politică.

Mai devreme sau mai tîrziu, toate societăţile europene s-au confruntat cu chestiunea religioasă: nici una nu a putut-o evita. Toate familiile de gîndire au fost constrînse să se definească în raport cu ea. Ca atare, avem dreptul să afirmăm că această chestiune este universală.

Sigur că ea nu s-a pus pretutindeni cu aceeaşi virulenţă ca în Franţa – unde problematica sa va rămîne mult timp marcată de stigmatele războiului religios, care a fost o componentă a Revoluţiei – sau în Spania. În Marea Britanie, de pildă, chestiunea nu a divizat niciodată atît de profund opinia publică. Cu toate acestea, ostilitatea faţă de papism va răbufni cu violenţă în secolul al XIX-lea, cînd Pius al IX-lea va restabili ierarhia catolică, iar interferenţele dintre sentimentul naţional irlandez şi catolicism vor tulbura grav ordinea interioară a Regatului Unit.

De la o ţară la alta, şi mai ales de la o Europă la alta, chestiunea s-a pus în termeni foarte diferiţi, în funcţie de confesiunea dominantă: catolicism roman, creştinism reformat sau ortodoxie. Ea se schimbă totodată în funcţie de tradiţiile politice şi de amintirile unui trecut zbuciumat. Şi totuşi, chestiunea religioasă a inclus şi continuă să includă şi astăzi un ansamblu de date comune ce ne îngăduie să trasăm o schemă generală a implicaţiilor ei. Studiind separat, cum se procedează de obicei, vicisitudinile şi peripeţiile istoriei specifice, se pierd din vedere coerenţa poziţiilor şi convergenţa evoluţiilor. Particularităţile istoriilor naţionale nu implică ilegitimitatea proiectului de a expune analitic şi metodic toate aspectele unei dezbateri ce a dominat în bună măsură confruntările politice şi controversele filosofice din întreaga Europă în ultimii două sute de ani. Va veni mai apoi şi momentul cînd vom reda diversitatea evoluţiilor şi a problematicilor.

E nevoie ca statul să aibă o religie? Iar popoarele pot să nu aibă una?

Prima întrebare, care le devansează pe toate celelalte, atinge însuşi fondul problemei: e nevoie oare ca statul să fie religios? Sau poate să nu aibă nici o religie? Această întrebare o atrage după sine pe aceea referitoare la statutul religiei în cadrul statului şi al naţiunii. Am văzut care era principiul general – ce nu îngăduia nici o excepţie – pe vremea Vechiului Regim: chiar dacă puterea tolera pe teritoriul ei şi exprimarea altor credinţe, exista o religie oficială, o Biserică de stat a cărei recunoaştere reprezenta unul dintre stîlpii ordinii sociale şi care stătea, în schimb, la temelia legitimităţii puterii.

În regimurile monarhice, această alianţă ia o turnură personală. Titulatura tradiţională menţionează explicit legătura cu pricina calificîndu-l pe monarh drept Rege Preacreştin, Majestatea Sa apostolică sau catolică. Urcarea pe tron a unui nou suveran este consacrată printr-un act liturgic, ungerea, care coincide cu încoronarea, lucru valabil chiar şi în statele unde suveranul nu este, ca în statele ce au îmbrăţişat Reforma, capul Bisericii naţionale. Aceste principii şi datini s-au păstrat şi după bulversarea provocată de Revoluţie. În 1825, Carol al X-lea va reînvia străvechiul fast al ceremoniilor de ungere: mareşalii imperiului stau alături de pairii Franţei. Va fi însă şi ultima ungere a unui rege în Franţa: în 1830, actul religios va fi înlocuit de o ceremonie civilă, şi anume depunerea, în faţa Camerelor, de către ducele de Orléans a jurămîntului de credinţă faţă de Carta revizuită. Substituţie simbolică ce marchează o etapă în secularizarea societăţii politice franceze. Peste tot în rest, riturile şi ceremoniile ce perpetuează atît alianţa dintre Biserică şi stat, cît şi pe aceea dintre Biserică şi naţiune vor supravieţui.

Consecinţă a acestei strînse asocieri, suveranul, spre deosebire de supuşii săi din toate ţările care au admis libertatea de conştiinţă, nu poate să-şi aleagă liber religia. Cum regula îi cere să-şi ia soţie dintr-o familie princiară străină, adesea de altă confesiune decît el, consoarta este nevoită să-şi renege propria religie şi să o adopte pe aceea a noii sale patrii.

În 1840, la anunţarea logodnei dintre tînăra regină Victoria şi prinţul Albert de Saxa-Coburg, partidul *Tory*, aflat în opoziţie, este

cuprins de neliniște la aflarea zvonului, acreditat de o declarație oficială care omisese să menționeze că viitorul rege era protestant, cum că acesta ar fi catolic ; ca urmare, conservatorii avertizează că, dacă lucrurile ar sta într-adevăr așa, suverana ar decădea inevitabil din drepturile ei atîta vreme cît, prin *The Act of Settlement* din 1707 (care constituie carta în speță), apartenența la Biserica Angliei este o condiție *sine qua non* pentru a putea accede la tron. Pentru a risipi îngrijorarea, a fost nevoie să se precizeze că prințul era cît se poate de protestant. Un secol și jumătate mai tîrziu, acest gen de exigență nu este întru totul caducă : aflat în trecere prin Roma, prințul de Wales, moștenitorul tronului, s-a pomenit că i se interzice să asiste la slujba privată oficiată de Ioan-Paul al II-lea, în numele tradiției constituționale și al obligațiilor sale.

În secolul al XIX-lea, cînd însuflețirea naționalităților a suscitat formarea mai multor națiuni noi care au trebuit să-și caute suverani în casele princiare din Germania sau Scandinavia, în general de confesiune protestantă, în Grecia, Bulgaria ori România, proaspeții monarhi au fost nevoiți să se convertească la ortodoxie, chezășie a atașamentului față de noua lor patrie și condiție pentru a-și asigura loialitatea supușilor.

Problema mărturisirii de credință se pune și în cazul popoarelor care nu trăiesc într-o monarhie, deoarece ea include și națiunile, pe măsură ce fenomenul național se distinge de Coroană : este oare cu putință ca popoarele să nu aibă o religie ? Lucrul pare cu atît mai puțin acceptabil cu cît ideea că națiunile au o vocație specific religioasă este una general admisă : Dumnezeu are intențiile lui în ceea ce privește națiunile, hărăzindu-le să-i împlinească planurile, iar ele cer protecția divină atunci cînd trebuie să înfrunte o încercare sau alta. Sînt tot atîtea motive ce concură la instaurarea între religie și fenomenul național a unei uniuni ce preia ștafeta străvechii alianțe dintre religie și dinastie.

Hispanitatea, bunăoară, se identifică cu catolicitatea, Polonia este zidul de apărare al catolicității împotriva ortodoxiei, iar imperiul țarilor poartă numele de Sfînta Rusie. Nici statele protestante germane nu rămîn mai prejos, proclamînd și ele că au fost alese de Providență întru apărarea adevăratei credințe. Deviza *Gott mit uns* este înscrisă pe centiroanele soldaților prusaci. Cît privește Franța, vechimea evanghelizării ei îi asigură o poziție fără egal :

Franţa este fiica mai vîrstnică a Bisericii, cu toate prerogativele şi îndatoririle implicite. Hristos îi iubeşte pe franci, iar Franţa a fost aleasă pentru a împlini în istorie *Gesta Dei*. În 1638, regele Ludovic al XIII-lea îşi închinase regatul Sfintei Fecioare, iar naşterea lui Louis-Dieudonné[1], viitorul Rege Soare, fusese răspunsul Cerului. An de an, pe 15 august, la sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, toate parohiile din Franţa reînnoiau legămîntul: iată semnificaţia procesiunilor care, în fiecare sat, o preaslăveau în ziua aceea pe Doamna Noastră, Regina Franţei.

Tot Franţa a fost însă şi prima naţiune în cazul căreia o parte dintre cetăţeni a vrut să separe, în termeni fără echivoc, destinul naţional de orice referinţă religioasă: iată una dintre implicaţiile disocierii între cetăţenie şi confesiune. Ca urmare, problema unei recunoaşteri categorice a lui Dumnezeu, a unei referinţe explicite la drepturile sale asupra statului şi a naţiunii constituie un subiect de discordie şi o miză a luptelor politice. Pătrunşi de ideea că omiterea unei asemenea referinţe este un act de impietate şi echivalează cu o declaraţie de ateism, catolicii fideli concepţiei tradiţionale din secolul al XIX-lea şi epigonii lor din secolul XX au militat neostenit pentru reafirmarea publică a domniei lui Dumnezeu asupra societăţii.

În secolul al XIX-lea, revendicarea de către aceştia a unei confirmări solemne a credinţei de către autorităţile publice a luat forma unei consacrări publice la Sacré-Cœur. Din motive deopotrivă politice şi religioase, dar şi circumstanţiale, devoţiunea faţă de Sfînta Inimă a lui Iisus, legată de revelaţiile trăite de preafericita Marguerite-Marie Alacoque în secolul al XVII-lea la Paray-le-Monial, s-a încărcat cu o semnificaţie politică conservatoare şi a dobîndit o conotaţie contrarevoluţionară. Armata catolică şi regală din Vendée transformase astfel inima deasupra căreia se înălţa o cruce în simbolul fidelităţii ei faţă de ordinea tradiţională. Nu bine se sfîrşise tragicul an 1870-1871, că, după înfrîngerea Franţei şi războiul civil, chiar sub ochii inamicului, ia avînt o mişcare pentru ridicarea pe colina Montmartre – acolo unde începuse Comuna, o dată cu masacrarea generalilor Lecomte şi Thomas – a unei bazilici ce avea să înalţe spre cerul capitalei semnul monumental al pocăinţei patriei pentru crimele şi greşelile ce atrăseseră asupra ei pedeapsa divină. Deviza săpată pe

1. Ludovic cel Dăruit de Dumnezeu (n.tr.).

frontonul edificiului va fi *Gallia poenitens et devota*[1]. În 1873, Adunarea Naţională va aproba cu majoritate de voturi dorinţa unei închinări a naţiunii către Sfînta Inimă a lui Iisus, spre iritarea republicanilor şi a tuturor celor devotaţi laicităţii. Monumentul va rămîne un motiv de dezbinare pînă în zilele noastre. Un secol mai tîrziu, în anul centenarului Comunei, păşind pe calea deschisă de mai '68, o mînă de catolici de stînga vor ocupa bazilica în semn de revanşă faţă de reacţia versailleză[2] şi clericală.

În primii ani ai celei de-A Treia Republici, cîntarea *Salvaţi Roma şi Franţa în numele Sfintei Inimi* asociază într-un acelaşi sentiment dolorist cauza papei, văduvit de statele sale şi prizonier al piemontezilor, şi cea a patriei, călcată în picioare şi căzută în puterea necredincioşilor. Din vreme în vreme, se va face auzită revendicarea potrivit căreia pe albul tricolorului francez ar trebui aplicat însemnul Sfintei Inimi care, botezînd Republica, ar face-o cu putinţă de acceptat pentru catolici. Aşa de pildă, la congresul care, la iniţiativa abatelui Lemire, deputat republican, a reunit în 1900, la Bourges, în jur de patru sute de oameni ai Bisericii pentru a saluta intrarea în noul secol, un preot din Gers, abatele Castarède – ce convinsese deja treizeci şi doi de consilieri municipali din departamentul său să-şi închine comuna Sfintei Inimi –, propune ca această recunoaştere să fie extinsă la scara întregii Franţe, pentru a combate astfel ateismul oficial. Însuşi organizatorul congresului, abatele Lemire, îi va da replica, ridicîndu-se împotriva moţiunii: aceasta confundă două lucruri absolut diferite, ordinea politică şi cea religioasă; vrînd să o slujească pe una, o nesocoteşte pe cealaltă. Un drapel nu este o flamură de luptă.

Ideea va reveni totuşi periodic în actualitate: în timpul primului război mondial, nu puţini vor fi catolicii care vor gîndi că o asemenea consacrare ar asigura victoria Franţei, atrăgînd protecţia divină asupra armelor sale. Această idee nu a dispărut complet nici în zilele noastre: nu cu multă vreme în urmă, unii dintre partizanii Algeriei franceze, iar astăzi mişcarea impulsionată de abatele Georges de Nantes şi intitulată *Contre-Révolution catholique* au adoptat din nou

1. Deviza completă: *Sacratissimo Cordi Jesu Christi Gallia poenitens et devota* (n.tr.).
2. Versaillezii erau susţinătorii Adunării Naţionale (care îşi ţinea şedinţele la Versailles) şi se opuneau comunarzilor (n.tr.).

simbolul Crucii înălţate deasupra Sfintei Inimi în semn de refuz al modernităţii, laicităţii şi democraţiei. Nu demult auzeam că duminică, 4 august 1996, într-o biserică din Toulon, primarul oraşului, ales pe lista Frontului Naţional[1], şi majoritatea sa au recitat, la ieşirea de la liturghie, o rugăciune de închinare către Sfînta Inimă a lui Iisus. A doua zi, atît presa locală, cît şi publicaţiile apropiate de această formaţiune de extremă dreaptă anunţau că oraşul Toulon fusese închinat Sfintei Inimi de către edilii săi, atrăgîndu-şi astfel o punere la punct din partea episcopului, nu foarte diferită ca formulare de declaraţia abatelui Lemire: „Această rugăciune ar trebui considerată un act privat şi nu ar avea cum să angajeze nici autorităţile diocezane, nici ansamblul locuitorilor din Toulon. Ea nu este decît un gest religios ce-i angajează doar pe cei care l-au împlinit".

Dacă această problemă a unei închinări oficiale a naţiunii a căpătat o asemenea importanţă în Franţa, trebuie spus că ea s-a pus şi în alte părţi şi că nu puţine au fost ţările în care a primit un răspuns pozitiv. În 1889, Leon al XIII-lea a publicat o enciclică ce închina Sfintei Inimi întreg neamul omenesc. Pe atunci, Biserica ridica în slăvi exemplul preşedintelui Ecuadorului, García Moreno, care îi închinase propria ţară. La rîndul lor, Spania şi Belgia au celebrat oficial cultul Sfintei Inimi. Introducerea în calendarul liturgic de către Pius al XI-lea a sărbătorii consacrate Împăratului Hristos exprimă faptul că totul trebuie să se supună domniei sale şi, indirect, domniei Bisericii.

Independent de aceste acte de închinare, viaţa politică îi rezervă religiei şi alte forme de omagiere: aşa, de pildă, rugăciunile publice la deschiderea sesiunilor parlamentare, menite să ceară binecuvîntarea lui Dumnezeu pentru lucrările adunărilor. De asemenea, onorurile acordate în cursul ceremoniilor religioase: astfel, la naţiunile catolice, aria *La cîmp* interpretată în momentul înălţării potirului cu sfintele taine sau comanda „Prezentaţi arm'!" dată ostaşilor – altfel spus, onorurile rezervate îndeobşte şefilor de stat şi autorităţilor civile – implică recunoaşterea oficială a dogmei prezenţei reale.

Aceeaşi inspiraţie se vădeşte în toată legislaţia ce prevede sancţiuni specifice pentru delictele sau crimele care au vreo legătură cu credinţa unei Biserici: de pildă, pedepse ce reprimă cu o deosebită

1. Formaţiune politică de dreapta al cărei lider este mult mai cunoscutul Jean-Marie Le Pen (n.tr.).

severitate blasfemia ori legi precum cea adoptată în Franţa în 1825, care prevedea pentru sacrilegiu aceleaşi aspre sancţiuni ca şi în cazul paricidului. În Anglia, o lege datînd încă din secolul al XII-lea pedepseşte pe oricine insultă creştinismul sau foloseşte un limbaj scabros şi ofensator pentru a vorbi despre Dumnezeu, Hristos ori Sfînta Scriptură. Ea va fi invocată chiar şi în secolul XX, ultima oară în 1977.

Pentru Biserici, aceste onoruri, atenţii şi semne de respect decurg logic din simpla recunoaştere a adevărului. Statul n-ar putea să nu recunoască adevărata religie şi să nu-i acorde un statut privilegiat fără să cadă în impietate. O dată ajunşi la putere, prima grijă a laicilor va fi să abroge dispoziţiile pe care le socotesc contrare distincţiei dintre politic şi religios şi jignitoare pentru cei ce nu împărtăşesc convingerile religiei oficiale. Aceste diverse practici lasă clar să se întrevadă opoziţia dintre două sisteme de gîndire în problema confesionalităţii statului şi a societăţii.

De la stat, discuţia se extinde într-adevăr la toate instituţiile societăţii civile, mai cu seamă în privinţa simbolurilor religioase : crucifixurile, a căror prezenţă sau absenţă constituie, pentru firile înclinate spre religiozitate, semnul credinţei sau, dimpotrivă, al apostaziei unui neam. Menţinerea sau scoaterea crucifixului din sălile tribunalelor, din spitale, săli de clasă ori clădiri publice, precum şi faptul de a jura cu mîna pe Biblie devin mizele unor bătălii înverşunate, cu atît mai mult cu cît la mijloc se află instituţii ale căror origini sînt adesea religioase, cum este cazul spitalelor. Drept urmare, la scandalul impietăţii se mai adaugă şi indignarea în faţa a ceea ce este văzut ca o spoliere. Se opun aşadar două viziuni contradictorii : pentru una, nu pot exista nici stat fără religie, nici societate fără mărturisire de credinţă ; pentru cealaltă, acapararea de către Biserică a societăţii este un atentat la libertatea de conştiinţă şi, evident, contrară independenţei societăţii civile şi politice. De o parte, drepturile lui Dumnezeu şi ale Bisericii ; de cealaltă, libertatea persoanelor şi a statului.

O religie sau mai multe ?

Cum nimic nu este mai greu de împăcat cu ideea de pluralitate decît adevărul religios, afirmaţia că statul trebuie să fie confesional a antrenat, în general, proscrierea oricărei alte religii în afară de cea

care se bucura de fidelitatea şi supunerea acestuia din urmă. Şi totuşi, am văzut că în cîteva ţări – cu mult înainte ca Franţa, disociind confesiunea de cetăţenie, să legalizeze pluralismul credinţelor religioase –, o anumită toleranţă le permitea locuitorilor să adere şi la alte confesiuni. Libertatea de conştiinţă, adică dreptul şi posibilitatea ca un individ să aibă convingeri diferite de religia oficială, era un bun dobîndit, însă nu la fel se întîmpla şi cu libertatea cultului, care le recunoaşte unor minorităţi religioase dreptul şi posibilitatea de a-şi celebra credinţa în comunitate. Controversele pe marginea acestui subiect, luptele pentru introducerea unei anumite libertăţi a cultelor, căutarea unei compatibilităţi între existenţa unei religii de stat şi pluralitatea confesională au alcătuit un alt capitol al istoriei relaţiilor dintre religie şi societate pînă aproape de zilele noastre. A fost nevoie ca piemontezii să intre în Roma pentru ca Biserica valdeză să poată dispune de un templu în capitala creştinătăţii. Pînă în ultimii ani ai franchismului, în Spania, Bisericilor protestante li s-a refuzat cu obstinaţie egalitatea în materie de libertate a cultelor. După căderea comunismului în Rusia, o parte din ierarhia ortodoxă i-a contestat Bisericii Romano-Catolice dreptul de a desfăşura o activitate misionară pe motiv că ar fi însemnat o ingerinţă într-un spaţiu aparţinînd exclusiv ortodoxiei. În funcţie de ţară, libertatea şi egalitatea dintre culte vor fi asigurate fie prin extinderea şi la alte confesiuni a condiţiilor şi avantajelor rezervate în trecut doar religiei recunoscute, fie prin neutralitatea statului, fie, în sfîrşit, prin renunţarea la orice recunoaştere şi ruperea tuturor legăturilor dintre stat şi fenomenul religios.

Drepturile şi libertăţile instituţiilor ecleziastice

Confesionalitatea statului şi, în subsidiar, a societăţii nu înseamnă doar o adeziune de principiu la un adevăr ţinînd de domeniul credinţei, ci comportă totodată efecte asupra statutului Bisericii de stat. Proclamarea a ceea ce Bisericile numesc uneori „drepturile lui Dumnezeu" se prelungeşte uneori prin revendicarea acelor libertăţi ale Bisericii legitimate de respectivele drepturi. Tot aşa cum confesionalitatea statului preschimbă dogma într-un adevăr legal, ea implică şi că legea civilă trebuie să se conformeze dreptului ce reglementează organizarea instituţiei ecleziastice (adică, în cazul catolicismului, dreptul canonic). Consecinţa este instituirea unui statut aparte care

sustrage clericii unei părţi din obligaţiile ce se impun celorlalţi şi exonerează Biserica de anumite constrîngeri ce apasă asupra restului societăţii. Ca atare, dat fiind privilegiul forului ecleziastic, clericii nu se supun decît jurisdicţiilor ecleziastice, chiar şi în privinţa infracţiunilor de drept comun. Acest privilegiu nu este sinonim cu impunitatea: clericul care s-a făcut vinovat de o crimă va fi pedepsit, poate, la fel de aspru ca şi atunci cînd s-ar supune unei jurisdicţii civile, însă instituţia ecleziastică nu admite ca un om al Bisericii învestit, datorită apartenenţei sale, cu un caracter sacru să poată fi judecat de către laici.

Iată şi un alt exemplu de privilegiu a cărui menţinere sau abrogare va stîrni în secolul al XIX-lea controverse dintre cele mai aprinse: scutirea de serviciul militar. Problema nu se prea punea în societăţile din Vechiul Regim, în care meseria armelor era apanajul voluntarilor sau al profesioniştilor. Dar, cum cele mai multe dintre statele europene au adoptat treptat, urmînd modelul Franţei revoluţionare, principiul universalităţii serviciului militar şi un sistem inspirat din cel al recrutării, scutirea clericilor îmbracă semnificaţia unui privilegiu şi deci a unei nerespectări a democraţiei. Invocînd dreptul canonic ce-i opreşte pe clerici să facă vărsare de sînge, autorităţile religioase cer o dispensă pentru preoţi şi pentru cei care aleg calea sacerdoţiului. Altele au fost însă motivele care le-au împins să ceară această scutire: episcopii se temeau că unii dintre seminarişti îşi vor abandona vocaţia.

Al treilea privilegiu, imunitatea fiscală, are în vedere mai degrabă instituţiile decît persoanele. Este o revendicare foarte veche: în toate societăţile din Vechiul Regim, clerul era scutit de impozit. În Franţa, suma reprezentînd contribuţia pe care o vărsa la vistieria regală era lăsată la aprecierea lui, iar expresia ce o desemna era deosebit de semnificativă: darul gratuit. În societăţile democratice din secolele al XIX-lea şi XX, care îşi propun o repartizare echitabilă a taxelor în funcţie de posibilităţile fiecăruia, scutirea capătă o cu totul altă semnificaţie, în contradicţie cu sentimentele şi principiile care au dictat abolirea privilegiilor. Aşa se face că revendicări care, în societăţile tradiţionale, nu veneau în contradicţie cu principiile şi regulile acestora, după dispariţia Vechiului Regim, sînt percepute ca nişte derogări. Principiul egalităţii conţine în germene abrogarea tuturor statutelor particulare, în vreme ce Bisericile, invocînd specificitatea misiunii lor, declară că nu se pot supune întru totul

principiilor societăţii civile şi ar vrea să rămînă societăţi aparte, cu propriile lor statute. Contradicţia cu evoluţia spre democraţie este din ce în ce mai pronunţată.

Clerul regulat a ridicat probleme specifice. Acestea priveau aproape exclusiv catolicismul, Bisericile reformate nepăstrînd, în general, tradiţia ordinelor monastice. Aşa s-a întîmplat dintotdeauna: toate regimurile, chiar şi cele mai binevoitoare, au avut probleme cu ordinele religioase şi au adoptat legislaţii speciale în privinţa lor. Regimul congregaţiilor a fost un permanent subiect de litigiu între statele catolice şi Sfîntul Scaun. Două sînt motivele mai evidente care îl explică.

Mai întîi, faptul că ordinele religioase sînt supuse, de regulă, direct Sfîntului Scaun şi beneficiază de o imunitate care le sustrage autorităţii episcopului diocezan: în consecinţă, nici puterea politică nu are influenţă asupra lor. Acelaşi motiv face ca ele să nu fie prea bine văzute nici de clerul secular, nici de episcopi, care nu se grăbesc întotdeauna să le îmbrăţişeze cauza. Ţinînd direct de papă, sînt suspectate în chip firesc că ar fi instrumentele unei politici de inspiraţie străină, spre deosebire de clerul secular, căruia i se laudă cu mare plăcere patriotismul şi devotamentul faţă de binele public. Superiorii lor locuiesc adeseori în afara graniţelor ţării. Această suspiciune alimentează, de pildă, ostilitatea deconcertantă al cărei obiect a fost Compania lui Iisus, organizaţie ce cristalizează toate suspiciunile de internaţionalism. Un alt motiv, mai material de astă dată, intervine şi el în defavoarea congregaţiilor: fenomenul „mîinii moarte". La moartea unui om al Bisericii, statul nu percepe drepturi de succesiune: bunurile congregaţiilor nu reintră niciodată în circuitul mutaţiilor imobiliare. Bogăţiile congregaţiilor sînt astfel sortite să se acumuleze la nesfîrşit, făcîndu-i pe economişti să privească cu îngrijorare sterilizarea acestor resurse pe care le consideră prost administrate. De aceea, puterea politică s-a văzut pusă în situaţia de a da dispoziţii pentru a controla dezvoltarea congregaţiilor şi a limita comunicarea lor cu Roma, pentru a le supraveghea schimburile şi a le impune taxe. Firește, aceste iniţiative s-au lovit de rezistenţa şi protestele celor vizaţi, iar diferendele au dus la discuţii reluate la nesfîrşit care au influenţat relaţiile dintre religie şi societate.

Deşi specifice şi mai acute, problemele financiare ridicate de congregaţii nu sînt singurele care interferează cu aceste relaţii. Deşi activitatea lor este esenţialmente spirituală, Bisericile au parte şi de

suficiente probleme materiale, întrucît trebuie să se întreţină şi să-şi asigure propria funcţionare : subzistenţa clericilor, studiile viitorilor preoţi, întreţinerea clădirilor, cheltuielile aferente instituţiilor de învăţămînt şi de asistenţă însemnau nişte sume uriaşe ; în cadrul unor economii apropiate încă de cele ale societăţilor rurale, bugetul Bisericilor constituia un element de primă mărime. Pentru a face faţă acestor cheltuieli, Bisericile dispuneau de două principale tipuri de resurse : pe de o parte dijma, iar pe de altă parte venitul asigurat de proprietăţi. Ambele depindeau în mod esenţial de roadele pămîntului, prima operînd o prelevare din recolte, iar cel din urmă reprezentînd renta funciară.

Dijma era preţul plătit pentru rolul eminent pe care societatea i-l recunoştea religiei : în schimbul cultului şi al rugăciunii, funcţii asumate de oamenii Bisericii în cadrul diviziunii muncii, comunităţii îi revenea sarcina de a lua asupra ei întreţinerea acestora din urmă. Ca orice prelevare, dijma, care venea să se adauge la drepturile seniioriale şi la impozitele de stat, era impopulară, iar desfiinţarea ei – dorită. Abolirea dijmei a fost acceptată de către deputaţii clerului în elanul generos al zilei de 4 august 1789, care pur şi simplu a măturat toate privilegiile : exemplul avea să fie urmat în toate ţările atinse de înflăcărarea revoluţionară, spre marea mulţumire a ţăranilor. Mai tîrziu, simplul zvon că dijma ar urma să fie reinstituită era de ajuns pentru a răspîndi tulburarea la sate. În Marea Britanie, unde pînă şi credincioşii de alte confesiuni, şi îndeosebi catolicii irlandezi, erau obligaţi să plătească dijmă Bisericii Angliei, aceasta avea să constituie miza unor conflicte între Coroană şi supuşii săi.

Bisericile dispuneau în plus de veniturile realizate de propriile averi. Bogăţia lor era în principal una imobiliară, patrimoniul de care dispuneau fiind compus din clădiri afectate în general unor felurite întrebuinţări, locuinţe pentru clerici, prezbiterii, episcopate, seminarii, mănăstiri, universităţi, aziluri şi spitale. Acest patrimoniu s-a constituit încetul cu încetul din daruri făcute de credincioşi din pură generozitate, întru mîntuirea sufletului ori pentru răscumpărarea păcatelor. Era o avere considerabilă : în numeroase ţări, clerul era cel dintîi proprietar funciar şi dispunea de o parte însemnată dintre edificiile urbane. Venitul asigurat de aceste bunuri îi acoperea nevoile, asigura finanţarea cultului şi a altor activităţi, dar mai cu seamă garanta independenţa Bisericii.

Această bogăţie stîrnea invidia unei societăţi pentru care stăpînirea pămîntului era semnul avuţiei, criticile economiştilor care judecau cu asprime proasta folosire de către Biserică a resurselor sale şi pofta guvernanţilor ce duceau mai tot timpul lipsă de bani. Periodic, principi puţin scrupuloşi sau siliţi de nevoi confiscaseră o parte din ea: exemplul îl dăduse Filip cel Frumos, care pusese stăpînire pe bogăţiile Templului. În veacul al XVI-lea, dorinţa de a pune mîna pe bunurile unei abaţii cu stare ori pe venitul unei dioceze nu a fost întotdeauna străină de hotărîrea unui principe sau a altuia de a îmbrăţişa Reforma: tot atunci s-a folosit pentru prima oară, pentru a desemna asemenea exproprieri, termenul „secularizare", cu mult înainte să fie aplicat procesului de disociere a religiei de societate.

Operaţia s-a repetat pe scară mult mai largă, cu ocazia Revoluţiei franceze, în toate ţările ocupate de armatele Franţei, cu complicitatea populaţiei, mai mult decît fericită că-şi poate însuşi pămînturile mănăstirilor sau clădirile clerului. În Franţa au fost de-ajuns o sută de ani pentru ca Biserica Catolică să-şi refacă patrimoniul, după ce papa Pius al VII-lea consimţise în 1801 să nu reclame restituirea bunurilor naţionale, pentru a nu tulbura pacea publică. În urma Legii de Separare, ea avea să sufere încă o expropriere totală. Întrucît un alt pontif, Pius al X-lea, oprise Biserica franceză să constituie asociaţiile cultuale cărora legiuitorul prevăzuse să le fie transferat ansamblul patrimoniului ecleziastic, bunurile acesteia au fost confiscate de către stat; episcopate, mari seminarii, mănăstiri au fost destinate atunci administraţiei publice, încasării de impozite, colegiilor etc.

În partea de răsărit a continentului, în ţările căzute imediat după al doilea război mondial sub dominaţie sovietică, regimurile comuniste au confiscat toate bunurile Bisericilor, inclusiv edificiile de cult, dintre care unele au fost distruse sau transformate – la fel făcuseră şi revoluţionarii francezi – în depozite, garaje ori săli de cinema. O dată cu prăbuşirea comunismului, restituirea lor este un subiect la ordinea zilei. Guvernul rus a înapoiat din proprie iniţiativă Bisericii Ortodoxe o parte din bisericile care nu fuseseră distruse, ba chiar a hotărît reconstruirea catedralei Hristos Mîntuitorul din Moscova, pe amplasamentul căreia, în anii '30, fusese amenajată o piscină; nimic nu este considerat prea frumos pentru această reconstrucţie, iar guvernul Federaţiei Ruse şi primăria Moscovei îşi dispută onoarea

de a contribui la finalizarea ei. În majoritatea statelor foste satelite ale Uniunii Sovietice, situaţia cunoaşte o evoluţie mai puţin fericită. Bisericile cer despăgubiri : soarta bunurilor confiscate în Republica Cehă, unde Biserica Catolică poseda păduri întinse, sau în Ungaria este un subiect de litigiu între guvernanţi şi ierarhia catolică.

În orice caz, suprimarea resurselor tradiţionale prin abolirea dijmei şi confiscarea bunurilor proprii a lăsat pretutindeni neatinsă chestiunea finanţării activităţilor confesionale şi a instituţiilor religioase. În noiembrie 1789, Adunarea constituantă îşi luase angajamentul să se ocupe de această problemă şi, pentru a o rezolva, instituise un buget al cultelor care nu a supravieţuit alterării raporturilor dintre Biserica Catolică şi Adunările revoluţionare. Concordatul respectase angajamentul Adunării constituante şi îi extinsese efectele şi la celelalte culte recunoscute de Articolele Organice. Vreme de o sută patru ani, în Franţa, bugetul public a asigurat întreţinerea cultelor. Legea de Separare a pus capăt situaţiei şi, de atunci, acestea trăiesc doar pe seama generozităţii credincioşilor. Cu menţiunea (deloc neînsemnată) că, dat fiind refuzul Bisericii Catolice de a constitui în 1906 asociaţiile cultuale prevăzute prin Legea de Separare, întreţinerea edificiilor de cult cade, în cazul catedralelor, în sarcina statului, iar în cazul bisericilor parohiale – în sarcina comunelor, care o acceptă în măsura posibilităţilor. Înlesnire deosebită pentru Biserici, care trebuie în schimb să suporte singure întreţinerea tuturor celorlalte edificii – sute şi sute – construite după 1909.

În multe ţări din Europa care acceptă principiul unei anumite participări a societăţii la funcţionarea cultului, locul bugetului cultelor a fost luat de aşa-numita formulă a impozitului ecleziastic. Cu două particularităţi. Pe de o parte, deşi nu e vorba despre un dar absolut spontan, de vreme ce este prelevat o dată cu suma globală a impozitărilor publice de către administraţia fiscală, contribuabilul decide în mod liber cărei Biserici doreşte să-i fie destinată contribuţia sa şi, în general, are şi posibilitatea să refuze pur şi simplu ca aceasta să meargă la o instituţie ecleziastică. În consecinţă, cei care nu cred nu sînt nici siliţi să participe la finanţarea unei religii la care nu aderă : perceperea pe cale administrativă este doar o comoditate asemănătoare dispoziţiilor valabile pentru un mare număr de taxe parafiscale. Pe de altă parte – şi aici avem o mare diferenţă faţă de statul confesional –, asemenea dispoziţii privesc mai multe confesiuni.

Acest impozit le asigură Bisericilor atît o garantare a resurselor, cît şi încasări substanţiale: aşa se face că Biserica Catolică din Germania este cea mai bogată dintre Bisericile europene; ea le permite tuturor Bisericilor sărace de pe celelalte continente să profite din plin de această bogăţie, iar generozitatea de care dă dovadă asigură influenţa catolicismului de pe celălalt mal al Rinului; ea a trecut astfel în faţa Bisericii franceze, care, în secolul al XIX-lea, număra în rîndurile sale jumătate dintre misionarii europeni din întreaga lume. Instituirea impozitului ecleziastic este contestată astăzi mai ales în Germania, unde, în fiecare an, cîteva mii de contribuabili cer să fie radiaţi de pe liste. Ridicată încă din 1789, problema finanţării religiei de către societate rămîne şi în zilele noastre un subiect controversat.

Independenţa Bisericilor. Libera administrare

Locul important ocupat în cadrul dezbaterilor de discuţiile privind modalităţile de finanţare a cultelor şi resursele Bisericilor se datorează, în parte, şi faptului că în aceste discuţii era vorba despre independenţa lor. Din clipa în care trebuie să renunţe la a mai exercita vreo tutelă asupra statului, factorii de răspundere din sînul Bisericilor nu au altă preocupare mai consecventă şi mai presantă decît aceea de a o păstra. La rîndul lor, fie că sînt devotaţi religiei, fie că au adoptat o atitudine distantă faţă de ea, guvernanţii nu cunosc nici ei grijă mai statornică decît aceea de a ţine Bisericile sub tutelă: pînă şi cei mai binevoitori şi mai sincer religioşi găsesc că este necesar să le controleze, mai puţin atunci cînd întrerup orice legătură cu ele. Însă chiar şi în această eventualitate, nu renunţă decît rareori să exercite un anumit control asupra lor, căci nimeni nu poate neglija total o instituţie ce dispune de puterea de a influenţa o parte dintre supuşi sau cetăţeni.

Cea mai însemnată miză a acestei competiţii, rămasă în continuare deschisă între Biserici şi puterea civilă, o constituie desemnarea de persoane la toate nivelurile, de la cel mai umil slujitor de parohie rurală pînă la preoţii parohi din marile oraşe şi la episcopi, ba chiar pînă la suveranul pontif. Bisericile revendică libera alegere a persoanelor din posturile de răspundere, în vreme ce guvernanţii vor să-şi păstreze un anumit drept de control asupra numirilor. În

Vechiul Regim, aproape toate statele obţinuseră cîştig de cauză: în ţările de religie catolică, Sfîntul Scaun acordase în general suveranilor dreptul de a numi episcopii; în Franţa, regele avea în mîinile lui lista beneficiilor ecleziastice şi se îngrijea de toate numirile în scaunele episcopale; în Spania, începînd cu secolul al XVI-lea, el dispunea de dreptul de a propune succesorul în funcţie. În ţările protestante, principele era îndeobşte capul Bisericii naţionale şi avea aceleaşi prerogative; în monarhiile constituţionale, de numiri se ocupa guvernul. În Imperiul Rus, începînd de la reformele lui Petru cel Mare, ţarul ţinea şi el Biserica sub ascultarea lui. După Revoluţia franceză însă, Biserica Catolică – confruntată de-acum încolo cu guverne ale căror convingeri religioase sînt mai puţin sigure şi care depind în mai mare măsură de o opinie publică ce nu mai acceptă ingerinţa clerului în viaţa politică – a încercat să recupereze dreptul de a-şi alege conducătorii: în sînul ei prinde să se contureze o mişcare în sensul ieşirii de sub tutela statului, din ce în ce mai greu acceptată. În paralel cu secularizarea progresivă a statului şi a societăţii, cucerirea independenţei pare a fi corolarul şi contrapartida slăbirii relaţiilor dintre societatea civilă şi religie. Această aspiraţie la o libertate a numirilor este înscrisă în textul concordatelor dintre Sfîntul Scaun şi state: în trecut, aproape toate cuprindeau dispoziţii prin care Roma renunţa la o parte din drepturile sale în favoarea puterii; în schimb, concordatele recente îi restituie integral Sfîntului Scaun iniţiativa numirilor episcopale. O tendinţă asemănătoare de eliberare a Bisericilor se conturează în ţările protestante, ba chiar şi în Anglia, unde regina însăşi a ridicat problema.

Înfruntarea dintre aspiraţia ecleziastică la independenţă şi pretenţia statală de a o îngrădi nu a ocolit nici capul Bisericii Catolice, nici relaţiile acestuia cu Bisericile naţionale. Cîrmuirile şi-au arogat dintotdeauna atît dreptul de a controla comunicarea dintre Curia romană şi clerul naţional, cît şi pe acela de a se opune difuzării bulelor pontificale ori aplicării decretelor conciliare. Pe vremea celui de-Al Doilea Imperiu, conducerea imperială s-a împotrivit publicării *Syllabus*-ului. Chiar şi în 1904, Émile Combes, preşedintele Consiliului, se foloseşte de Concordat pentru a le interzice episcopilor de Dijon şi Laval să răspundă unei convocări la curtea de la Roma. În cadrul tratativelor ce se vor încheia prin semnarea acordurilor de la Lateran, Vaticanul va pune mare preţ pe angajamentul

statului italian de a nu se opune niciodată venirii episcopilor la Roma, chiar şi pe timp de război, pentru a-l întîlni pe suveranul pontif şi de a nu împiedica organizarea vreunui conclav.

În aceeaşi evoluţie se înscrie şi politica Sfîntului Scaun vizînd desfiinţarea obiceiurilor sau abrogarea textelor care îi îngrădeau libertatea de acţiune. Astfel, convocînd un conciliu în 1868, Pius al IX-lea s-a abţinut să invite, contrar obiceiului, reprezentanţi din partea statelor : mai mulţi şefi de guverne au fost alarmaţi de această nerespectare a tradiţiilor şi s-au pus de acord asupra mijloacelor de a-l zădărnici, după care s-au răzgîndit. În 1959, la convocarea celui de-al doilea Conciliu de la Vatican, chestiunea nu va mai fi nici măcar pomenită. La fel şi în ceea ce priveşte alegerea papei : Austria, Franţa şi Spania deţineau dreptul istoric de a exclude din competiţie un cardinal sau altul în cazul în care, din motive mai mult sau mai puţin întemeiate, se temeau că nu se va arăta favorabil intereselor lor. În 1903, cînd trebuia ales succesorul lui Leon al XIII-lea, Austria s-a folosit din nou de acest drept împotriva cardinalului Rampolla, secretarul de stat al defunctului papă, pe care Viena îl considera prea devotat planurilor Franţei. Sfîntul Colegiu s-a înclinat în faţa interdicţiei, iar voturile sale s-au îndreptat către cardinalul Sarto – însă, de cum a devenit papă, acesta s-a şi grăbit să abroge dreptul în chestiune : de atunci încoace, nici un stat nu s-a mai interesat de reinstituirea lui. Astfel, libertatea Bisericilor a mers mînă-n mînă cu secularizarea.

Deşi ciocnirea dintre ambiţiile contrare ale unor Biserici ce-şi revendică libertăţile şi o guvernare sau alta ce le pizmuiesc autoritatea solicită cu prioritate atenţia contemporanilor şi o reţine în mod preferenţial pe aceea a istoricilor, competiţia dintre Biserică şi putere nu se reduce la relaţiile la vîrf dintre organismele lor administrative, ci se trăieşte deopotrivă zi de zi la bază şi întreţine felurite contestaţii pînă şi la ţară. Două au fost subiectele care, mai mult decît altele, au dat naştere la nenumărate discordii ce au făcut vîlvă şi au alimentat deliberările tribunalelor administrative, ajungînd chiar să devină simbolul libertăţilor religioase compromise în ochii credincioşilor de intoleranţa ateilor, pe de o parte, şi al clericalismului ce ameninţă libertatea de conştiinţă şi ordinea publică, pe de altă parte : dangătul clopotelor şi procesiunile pe drumurile publice.

De veacuri întregi, clopotele ritmau scurgerea vremii, împărţind timpul în lipsa altor mijloace de a-l măsura şi anunţa: dimineaţa, la amiază şi seara, glasul clopotului chemînd la rugăciune puncta ziua de lucru. Tot clopotul anunţa atît evenimentele comunităţii săteşti, fie ele fericite sau nefericite, botezuri sau îngropăciuni, cît şi accidentele, incendiile... Înainte ca radioul – iar mai tîrziu televiziunea – să răspîndească fulgerător vestea marilor evenimente istorice, sătenii erau înştiinţaţi de sunetul clopotului de alarmă: prin mijlocirea lui, la 1 august 1914, pe la ora 5 după-amiaza, pe întreg cuprinsul Franţei, ţăranii prinşi cu strînsul grînelor în hambare au aflat vestea mobilizării; patru ani mai tîrziu, tot clopotele anunţau sfîrşitul luptelor. Şi tot clopotele i-au înştiinţat pe parizieni, în seara zilei de 24 august 1944, despre intrarea în clădirea primăriei a detaşamentului de avangardă al diviziei Leclerc şi ieşirea din bezna ocupaţiei. De aici şi forţa sentimentelor legate de dangătul clopotelor: dacă, de pildă, catolicii socoteau că asocierea acestor auxiliare ale cultului la toate evenimentele vieţii civile era un lucru fericit, ocuparea spaţiului sonor de către aceleaşi clopote rănea sensibilitatea celor care militau pentru o secularizare a societăţii. Primarii cu vederi anticlericale foloseau ca pretext deranjul provocat şi nevoia de odihnă pentru a interzice sau limita baterea clopotelor.

Dacă acestea invadau spaţiul sonor, procesiunile impietau asupra spaţiului public. Clericii n-aveau decît să organizeze procesiuni înăuntrul bisericilor cînd şi cum voiau – dar să ieşi în stradă şi să le impui tuturor locuitorilor spectacolul prapurilor şi al statuilor ori ascultarea de cîntări însemna să-ţi afirmi un drept asupra drumului public ce aducea aminte de vremurile cînd cei cu case la stradă trebuiau să le împodobească la trecerea procesiunilor şi să întindă pînzeturi albe pe faţade spre a cinsti sfînta cuminecătură. Tocmai de aceea, folosindu-se de dreptul de a impune ordinea, mulţi primari au emis ordonanţe municipale care reglementau cu stricteţe – atunci cînd nu interziceau pur şi simplu – procesiunile. Nu atît în dezbaterile parlamentare ori în campaniile de presă, cît la nivel local, în meschine ciorovăieli şi interminabile conflicte procedurale în faţa instanţelor administrative, s-au dat bătăliile secularizării.

Instituţiile confesionale

În secolul al XIX-lea, nici unul dintre numeroasele subiecte de contestaţie menţionate mai sus nu era absolut inedit: sub regimurile anterioare Revoluţiei, aproape toate suscitaseră şi întreţinuseră diferende între societate şi religie. Doar contextul se modificase, prin slăbirea legăturilor dintre ele şi ca urmare a disocierii iniţiate. Alte mize au venit atunci să se adauge celor mai vechi care rezultau, paradoxal, din înseşi începuturile secularizării. Într-adevăr, o dată ce Bisericile îşi pierduseră monopolul asupra anumitor funcţii sau erau deposedate de tutela asupra instituţiilor civile, ele trebuiau să-şi îndrepte eforturile spre noile instituţii pe care le creaseră şi asupra cărora voiau să păstreze un control exclusiv. Aşa s-a constituit, încetul cu încetul, o reţea diversificată de instituţii confesionale schiţînd contururile unei societăţi complete, inclusă în societatea globală: îndepărtate treptat de la conducerea societăţii civile, Bisericile îşi vor îndrepta speranţele spre organizarea unei societăţi confesionale. Bunăoară, în domeniul învăţămîntului: pe măsură ce statul, pătruns de sentimentul responsabilităţii sale în organizarea şcolii, a creat un serviciu public sustras controlului autorităţilor ecleziastice – cu atît mai mult atunci cînd autorităţile publice, în numele unei anumite concepţii asupra laicităţii, consideră că trebuie să excludă orice referinţă religioasă –, Biserica Catolică a pus pe picioare o reţea de instituţii de învăţămînt cu caracter confesional puternic afirmat, reţea care intră în concurenţă cu serviciul public. La fel se întîmplă şi în cazul instituţiilor spitaliceşti şi de asistenţă care, secole de-a rîndul, fuseseră înfiinţate şi animate de congregaţii religioase: izgonite din spitalele publice, acestea întemeiază din nou aşezăminte confesionale.

Şi într-un caz, şi în celălalt, este vorba despre activităţi aproape la fel de vechi ca şi societăţile sau Bisericile. Transformările sociale şi progresele tehnice oferă prilejuri de a crea noi instituţii confesionale. Aşa, de pildă, în secolul al XIX-lea, avîntul presei, încurajat de răspîndirea învăţămîntului şi înlesnit de scăderea costurilor, la care se adaugă creşterea tirajelor, suscită apariţia unei prese confesionale. Pentru o întreagă generaţie de tineri preoţi de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, este o certitudine faptul că, dacă ar mai veni

o dată, Sfîntul Pavel s-ar face ziarist. Această presă extrem de diversificată, care merge de la buletinele parohiale pînă la cotidienele de opinie, cere să beneficieze de libertatea acordată presei în general. Creştinii vor să profite şi ei de posibilitatea cucerită de mişcarea muncitorească de a constitui organizaţii care să apere drepturile muncitorilor; se formează astfel sindicatele confesionale ce se raportează la învăţătura Magisteriului în ceea ce priveşte problemele sociale. Pentru a-i feri pe copii şi adolescenţi de pericolele străzii, pentru a-i apăra de influenţele dăunătoare şi a prelungi instrucţia religioasă a catehismului, diferitele Biserici au creat în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea tot felul de organizaţii – societăţi de binefacere, cercuri de studii, mişcări educative – asupra cărora doresc să-şi păstreze controlul.

Astfel, printr-o contradicţie care nu ţine decît de aspectul exterior al lucrurilor, cu cît societatea se emancipează de sub tutela Bisericilor şi le restrînge participarea în cadrul instituţiilor comune, cu atît acestea sînt nevoite să născocească noi forme de prezenţă care să le lărgească domeniul de acţiune. Ca atare, noile instituţii devin un nou cîmp de bătălie şi o miză în plus în conflictul dintre Biserici şi guvernanţi. Căci guvernanţii nu sînt foarte fericiţi să scape de sub control noile sectoare în care se desfăşoară iniţiativa confesională. Centrul de greutate al conflictelor se deplasează: în secolul XX, acesta va fi reprezentat nu atît de subiectele clasice de litigiu – modalităţile de desemnare a episcopilor, atribuirea beneficiilor eclezіastice –, cît de statutul şcolilor confesionale sau de libertatea organizaţiilor de tineret. Nu puţine sînt ţările în care problema educaţiei va opune şcoala confesională celei publice: şi de o parte, şi de cealaltă, oamenii cred, nu fără să se autoiluzioneze, că viitorul aparţine celui care va controla instituţia şcolară, presupusă a forma viitoarele generaţii. Conflictele cu regimurile ce se inspiră din ideologii totalitare vor porni de la presa confesională şi de la organizaţiile de tineret: acestea vor sta la originea unei crize care a izbucnit în 1931, implicînd papalitatea şi regimul fascist, iar mai tîrziu şi al III-lea Reich; de asemenea, independenţa mişcărilor de tineret confesionale va constitui un subiect de dezacord între episcopatul francez şi regimul de la Vichy, dornic să înregimenteze tineretul.

Enunţarea moralei: lege morală şi lege civilă

Atît prin natura lor, cît şi prin tradiţie, religia şi morala sînt strîns legate între ele. Oricît de mult ar respecta libertatea persoanelor, nici o Biserică n-ar accepta să-şi limiteze rolul şi învăţătura la simpla propovăduire a credinţei: corectitudinea comportamentelor nu este oare o garanţie a acesteia din urmă? Orice instituţie ecleziastică îşi asumă aşadar datoria de a predica morala şi de a da glas la timp, ba chiar şi în contratimp, poruncilor a căror ascultare, consideră ea, condiţionează mîntuirea sufletelor şi sănătatea popoarelor. Societăţile aşteaptă ca Bisericile să participe la educarea morală a indivizilor. În schimb, Bisericile aşteaptă de la autorităţi să le acorde sprijin: statului îi revine datoria să enunţe ce este permis şi ce este interzis, întrucît numai el deţine puterea de a sancţiona infracţiunile şi de a le micşora numărul. În consecinţă, legea trebuie să înscrie atît în codul civil, cît şi în cel penal esenţa poruncilor lui Dumnezeu. Bisericile nu concep că legea civilă ar putea să difere de legea morală, şi cu atît mai puţin că ar putea să intre în contradicţie cu ea. Şi tot ele se consideră depozitarele legii morale: legiuitorul este dator să o transforme în regula de drept ce urmează să fie impusă mai apoi tuturor. În secolul al XIX-lea, marea majoritate a oamenilor, chiar şi cei care nu cred că obligaţia morală trebuie întemeiată numaidecît pe afirmarea unei transcendenţe şi care susţin că legea morală se justifică singură, fără să fie nevoită să facă referire la existenţa lui Dumnezeu, nu gîndesc cu mult altfel. Se admite destul de lesne o identitate între morala creştină şi morala naturală, ceea ce constituie, de altminteri, o poziţie tradiţională a doctrinei catolice.

Poruncile lui Dumnezeu, treacă-meargă, nu însă şi poruncile Bisericii; acestea dau naştere la diferende, îndeosebi cu catolicismul, dar nici Bisericile protestante nu se lasă totdeauna mai prejos cînd vine vorba de morala privată. Bisericile aşteaptă ca legea să impună respectarea obligaţiilor statornicite de ele. De pildă, repausul duminical: Bisericile militează pentru o reglementare care să interzică orice activitate în această zi. Autorităţile sînt astfel solicitate să impună sfinţenia duminicii, să vegheze la respectarea ei şi să-i pedepsească pe cei prinşi că muncesc. O ordonanţă emisă sub Restauraţie, în 1814, impune închiderea cafenelelor şi a magazinelor

pe timpul slujbelor. În acest domeniu, reglementarea n-a fost nicăieri împinsă atît de departe ca în ţările protestante, mai cu seamă în Anglia epocii victoriene, unde duminica era sfîntă: orice ocazie de distracţie era suprimată prin închiderea obligatorie a muzeelor şi interzicerea spectacolelor.

Dar şi societatea îi impune fiecăruia să se conformeze moralei definite de religie: prin intermediul legislaţiei, Bisericile intervin în viaţa privată şi ghidează conduitele individuale. Avînd în vedere legăturile dintre religie şi morala personală, orice religie socoteşte că definirea normelor etice ţine de competenţa sa. Cît despre raporturile cu autorităţile politice, din două una: Bisericile ori le contestă dreptul de a decide în această privinţă, ori se străduiesc să-şi facă respectate propriile prescripţii; în ambele cazuri, aceste raporturi sînt o sursă de conflicte.

Astfel, căsătoria a constituit adeseori un subiect de litigiu între stat şi Biserică, mai cu seamă între stat şi Biserica Catolică: aceasta face din căsătorie o taină şi a revendicat întotdeauna dreptul de a defini condiţiile de validitate a uniunilor conjugale. Ca urmare, ea reclamă pentru propriile-i instanţe, oficialităţile diocezane şi Rota romană[1], o competenţă exclusivă în ceea ce priveşte cauzele matrimoniale. De asemenea, le cere autorităţilor civile să recunoască valoarea juridică a cununiei religioase, ceea ce ar face de prisos un act secular, mai puţin în cazul celor de alte confesiuni, pentru care ar admite, dar numai la rigoare, o ceremonie specială. Mai presus de orice însă, Biserica Catolică doreşte ca legea civilă, urmînd întru totul doctrina sa tradiţională, să garanteze indisolubilitatea căsătoriei şi să excludă orice posibilitate – mai puţin moartea unuia dintre soţi – de a anula angajamentul şi de a desface o legătură încheiată pe viaţă. Legiuitorului i-ar reveni deci sarcina de a impune modelul propus de Evanghelii şi interpretat de Biserică al unei uniuni fondate pe consimţămîntul reciproc al unui bărbat şi al unei femei ce au intenţia să primească în căminul lor toţi copiii care le-ar fi daţi de la Dumnezeu. Legea e datoare să reprime orice abatere la nivelul conduitei: adulterul trebuie pedepsit cu severitate, iar copiii, condamnaţi la dezonoare de la naştere şi pînă la sfîrşitul zilelor, cu atît mai

1. Tribunal roman ce exercită în principal rolul de curte de apel. Este constituit din doisprezece judecători ce fac cu schimbul, în grupe de cîte trei, de unde şi numele instituţiei (de la *ruota*, „roată") (n.tr.).

mult copiii adulterini, rod al unei împreunări vinovate. Cît despre relaţiile dintre persoane de acelaşi sex, acestea sînt considerate josnice, iar cei care le practică sînt ţintuiţi la stîlpul infamiei, acţiunile lor fiind expuse sancţiunilor. În acest fel, codul civil şi cel penal devin o transpunere în texte a codului moral promulgat de Biserici. Iar cooperarea autorităţii publice este cerută pentru a asigura conformitatea conduitelor individuale cu poruncile lui Dumnezeu şi ale Bisericii Sale.

Căsătoriile reprezintă un subiect generator de tensiuni inclusiv în ţările unde există un pluralism confesional şi unde îndeosebi Biserica Catolică nu poate pretinde să-şi impună propria lege. Este vorba în special de căsătoriile mixte între catolici şi persoane de confesiune protestantă, pe care Biserica Catolică nu le acceptă decît cu părere de rău: ea le tolerează cu condiţia ca soţii să-şi ia angajamentul de a-şi creşte copiii în religia catolică. După Revoluţia franceză, în Germania, ierarhia catolică devine mai intransigentă în ceea ce priveşte principiile şi dezaprobă unele dispoziţii contrare date de putere din dorinţa de a păstra buna înţelegere şi a menţine un anumit echilibru între confesiuni. Radicalizarea ei atrage după sine conflicte deschise, mai cu seamă în Prusia. Aşezat de curînd în scaunul arhiepiscopal de la Köln şi provenind din rîndurile aristocraţiei, monseniorul von Droste zu Vischering denunţă în 1837 acordul referitor la căsătoriile mixte încheiat de predecesorii săi cu autorităţile şi pune din nou în vigoare vechile canoane bisericeşti care limitează cu stricteţe această practică. Guvernul prusac, iritat de iniţiativa sa, îl aruncă în închisoare. Ceea ce mai tîrziu se va numi „incidentul de la Köln" a avut un răsunet uriaş în întreaga Germanie şi chiar în Europa: istoricii au convenit să considere că acest scandal marchează data la care are loc deşteptarea catolicismului german.

Bisericile se interesează în chip firesc de tot ce are de-a face cu sexualitatea. Atîta vreme cît aceasta rămîne închisă în sfera privată, afirmaţiile Bisericilor referitoare la ea ţin doar de dialogul special dintre persoană şi propria conştiinţă sau confesiunea de apartenenţă; însă de îndată ce în definirea a ceea ce este îngăduit sau interzis e implicată şi societatea, *a fortiori* atunci cînd ea se abate de la învăţătura Bisericilor, sexualitatea, zămislirea vieţii se transformă într-un subiect de dezacord şi conflict. Să luăm ca exemplu legile ce autorizează contracepţia şi, mai mult, întreruperea de sarcină. În aceste două probleme, Biserica Catolică are poziţia cea mai intransigentă.

Ea a înfierat dintotdeauna „funestele secrete" ce împiedică raporturile sexuale să-şi producă efectele fireşti. Dar, deşi a evoluat şi în prezent admite că unirea dintre un bărbat şi o femeie poate avea şi alte scopuri decît perpetuarea speciei şi reproducerea vieţii, teologia căsătoriei continuă să condamne orice mijloc, cu excepţia celor naturale, de a limita numărul naşterilor: cît priveşte noile posibilităţi de a evita concepţia oferite femeilor prin descoperirea „pilulei", după o perioadă de ezitare, papa Paul al VI-lea s-a pronunţat, în iulie 1968, în enciclica *Humanae vitae*, împotriva recurgerii la procedee considerate artificiale; Biserica nu admite deci altă formă de contracepţie în afară de conformarea cu ritmul natural al fecundităţii. Această atitudine pune Biserica în opoziţie atît cu toate guvernările care practică sau încurajează sterilizarea bărbaţilor şi campaniile de planning, cît şi cu organizaţiile internaţionale care încearcă să stăvilească creşterea demografică în ţările cele mai sărace ale lumii.

Condamnarea este, fireşte, cu atît mai fermă în cazul avortului, pe care Biserica Catolică – şi în această privinţă ea nu mai este chiar atît de izolată – îl vede ca pe o crimă. În consecinţă, factorii ei de răspundere dezaprobă parlamentele şi guvernele care legalizează acest act dătător de moarte. În numeroase ţări, episcopii au dus campanii pentru a împiedica sau, în caz că a fost deja votată, pentru a obţine abrogarea legalizării avorturilor. Practic, în zilele noastre nu există subiect în care opoziţia dintre Biserica Catolică şi evoluţia unei părţi a mentalităţilor şi a legislaţiei să fie mai vădită. Divergenţele tind să se agraveze pe măsură ce se extinde zona politicului, în care intră de aici înainte toate problemele legate de statutul persoanelor şi de zămislirea vieţii. Între o Biserică ce nu vede de ce şi-ar modifica învăţătura morală tradiţională, pe de o parte, şi o opinie publică, îndeosebi de stînga, pentru care liberalizarea moravurilor a devenit, o dată ce a renunţat la alte referinţe, criteriul decisiv şi garanţia modernităţii, pe de altă parte, ireversibilitatea divorţului se accentuează pe zi ce trece. În Franţa, de pildă, episcopatul a luat atitudine împotriva instituirii, în 1999, a pactului civil de solidaritate deschis deopotrivă homosexualilor şi cuplurilor normale şi s-a opus revizuirii legii cu privire la întreruperea de sarcină care prelungea intervalul de timp legal de la 10 la 12 săptămîni.

Dacă, după cum se vede, în zilele noastre viaţa este o chestiune disputată între religii şi societate, moartea a fost şi ea – şi continuă să fie uneori – un subiect de dezacord. Cum misiunea lor este aceea

de a pregăti trecerea de la viaţa pămîntească la lumea de dincolo, Bisericile consideră că tot ce înconjoară moartea ţine numai şi numai de competenţa lor. Ele vor aprecia dacă răposatul merită să i se facă funeraliile religioase, a căror refuzare poate reprezenta un mijloc de presiune şi o sancţiune, şi să fie îngropat în pămînt sfinţit. Expresia este semnificativă: cimitirele, amenajate îndeobşte în jurul edificiilor religioase, sînt locuri binecuvîntate şi învestite cu un caracter sacru. Prin urmare, nu pot fi înmormîntaţi aici decît creştinii botezaţi şi care aşteaptă învierea trupurilor. Societatea acceptă însă din ce în ce mai greu această putere discreţionară a clericilor: adesea, populaţia pur şi simplu a impus trecerea sicriului prin biserică. La un moment dat, s-a profilat chiar o mişcare avînd drept scop înlăturarea oricărui caracter religios al cimitirelor şi secularizarea lor. Dacă Bisericile nu au văzut cu ochi buni instituţia căsătoriei civile, ele acceptau cu atît mai greu înmormîntările civile, ultimă sfidare a liber-cugetătorilor. De aceea, au exercitat presiuni asupra autorităţilor civile pentru a priva asemenea funeralii de orice publicitate: dacă nu puteau fi interzise, cel puţin să fie făcute cît mai discret cu putinţă, pe furiş, la lăsarea nopţii, fără cortegiu. Reglementarea ceremonialului morţii, cu înmormîntările şi cimitirele sale, constituie astfel încă un capitol – şi nu dintre cele mai puţin însemnate – al relaţiilor legale sau conflictuale dintre religie şi societate.

De vreme ce actele cele mai personale şi chiar cele mai intime legate de formarea cuplului şi de zămislirea vieţii dau deja naştere la conflicte între Biserici şi autorităţi, deşi majoritea regimurilor recunosc distincţia extraordinar de importantă dintre public şi privat, natura relaţiilor va fi în chip firesc mai accentuat conflictuală atunci cînd Bisericile se amestecă în problemele societăţii şi cu atît mai mult cînd intervin în dezbaterile politice: guvernările, oricare ar fi ele, nu prea sînt fericite atunci cînd autorităţile religioase formulează judecăţi cu privire la acţiunile lor. În secolul al XIX-lea, acest tip de intervenţie era văzut în general ca o ingerinţă ilegitimă şi denunţat drept un comportament clerical. Dintre toate confesiunile, cea care intră mai adesea în conflict cu statul pornind de la asemenea subiecte este catolicismul. Bisericile reformate se poartă de obicei cu mai multă discreţie şi se abţin să ia atitudine, iar Bisericile ortodoxe sînt prea dependente de putere pentru a elabora un discurs independent.

Urmîndu-l pe Pius al VI-lea, care în martie 1791 condamna Declaraţia Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului şi orientarea Revoluţiei,

toţi pontifii romani au tunat şi fulgerat împotriva societăţii moderne: Grigore al XVI-lea a calificat libertatea presei drept scandaloasă; Pius al IX-lea a anatemizat toate erorile epocii lui. Timp de un secol, toate intervenţiile Magisteriului au îmbrăcat forma condamnării intransigente, fără să propună altceva decît restaurarea unei ordini tradiţionale destul de idealizate în care societatea nu ieşea din litera învăţăturilor Bisericii şi nu lăsa popoarelor altă alternativă decît aceea între îndepărtarea de religie şi întoarcerea la Vechiul Regim.

În chiar ultimul deceniu al secolului al XIX-lea a prins să se înfiripe o tendinţă pozitivă mai marcată. Fără să se rupă făţiş de denunţarea erorilor moderne sau să renunţe la condamnarea teoriilor liberale, papii au conturat prin tuşe succesive o gîndire relativă la societate îndreptată mai hotărît spre viitor. Cotitura s-a produs în 1891, o dată cu enciclica *Rerum novarum*, care a deschis un nou capitol în istoria relaţiilor cu societatea. Însemnătatea ei depăşeşte cu mult obiectul textului, problema socială înţeleasă ca situaţie a celor ce muncesc în societatea industrială; ea implică faptul că Biserica Catolică socoteşte ca ţinînd de competenţa sa tot ceea ce priveşte organizarea vieţii în societate. Este o recuzare a postulatului liberal conform căruia funcţionarea vieţii în comun nu s-ar supune aprecierii instanţelor morale. Şi, corelativ, o afirmare a faptului că nimic – nici politica, nici economia, nici relaţiile internaţionale – nu este scutit de o judecată morală, iar etica este mai presus de consideraţiile legate de eficienţă şi oportunitate sau de raţiunea de stat. Acest ansamblu de postulate conţine germenele unor conflicte cu puterea şi cu orice factor responsabil de organizarea socială.

De-a lungul secolului XX, cîmpul intervenţiilor Magisteriului s-a extins treptat, ajungînd să acopere toate aspectele relaţiilor sociale. Prin Pius al XI-lea, Biserica Catolică s-a interesat de relaţiile dintre state, a condamnat naţionalismul şi a luat poziţie în favoarea unei ordini juridice. După al doilea război mondial, atenţia ei se va deplasa în direcţia organizării păcii, a dezvoltării, a reducerii inegalităţilor dintre ţările bogate şi ţările sărace, ajungînd să cuprindă toate problemele societăţii. Conferinţele episcopale la nivel naţional vor lua atitudine cu privire la vînzările de arme sau la strategia de descurajare.

Sîntem departe de problemele care alcătuiau pînă nu demult nucleul conflictului dintre Biserici şi autorităţile publice – statutul congregaţiilor sau numirea episcopilor –, deşi asemenea probleme

nu au dispărut încă din agenda rapoartelor lor. Au apărut însă altele : unele se nasc din efectele progreselor înregistrate în domeniul cunoaşterii şi al tehnicilor ; altele, deoarece Bisericile nu mai acceptă să fie limitate la simpla apărare a intereselor confesionale, ci declară tot mai răspicat că credincioşii lor nu pot rămîne indiferenţi la felul în care se comportă societatea. Cu alte cuvinte, frontiera dintre religios şi social s-a deplasat : o reducere a religiosului la sfera privată a individului nu mai este de conceput, şi asta tocmai într-o perioadă cînd societăţile sînt pe zi ce trece tot mai secularizate. Aparenta contradicţie dintre aceste două orientări majore este rezultatul unei istorii ale cărei peripeţii se cuvine să le retrasăm în cele ce urmează, deoarece ele explică paradoxul.

Capitolul V

Forţe şi tradiţii confruntate

Dacă, pe de o parte, istoria chestiunii religioase comportă multiple mize, pe de altă parte, ea pune în conflict o pluralitate de interese. Ca atare, această istorie ţine de mai multe lecturi paralele. Aspectul cel mai evident este competiţia pentru putere dintre nişte forţe – Biserici şi state – ce aspiră în egală măsură să exercite asupra societăţii şi a fiinţelor ce o alcătuiesc o tutelă pe care nu acceptă nici să o cedeze, nici să o împartă. Confruntarea lor nu se reduce însă la această dimensiune banală, ci include şi o dimensiune de ordin spiritual care transformă dezacordurile în lupte de principii. Probabil că nu există, în întreaga istorie contemporană, nici o dezbatere în care ponderea ideologiei să fi fost mai hotărîtoare. Pentru Biserici, ambiţia puterii izvora din certitudinea lor că se află în posesia adevărului şi îşi găsea justificarea în dorinţa de a-l comunica, în osîrdia credincioşilor şi în dorinţa de mîntuire a aproapelui, chiar şi împotriva voinţei lui. Departe de a-şi fi pierdut din vigoare cu timpul, aceste motive, la fel de vechi ca şi credinţa religioasă, dobîndesc – chiar şi după ruptura provocată de Revoluţie – o intensitate sporită în lupta împotriva răspîndirii necredinţei. În tabăra adversă, consideraţiile filosofice nu au aceeaşi vechime : pe vremea monarhiilor, suveranii împărtăşeau în general convingerile religioase ale popoarelor pe care le conduceau, dar precumpănitoare nu erau atît motivaţiile intelectuale, cît grija de a impune respectarea suveranităţii statului şi de a nu tolera nici o putere independentă ori lăcomia, care i-a împins adesea pe principi să pună mîna pe avuţiile acumulate de Biserici. O dată cu apariţia unor regimuri care se sprijină pe opinia publică şi cu evoluţia ideilor filosofice, conflictele tradiţionale de putere se transformă în conflicte de idei.

Cînd ajung în domeniul politicului, asemenea dispute antrenează invariabil o simplificare a mizelor explicite şi constrîng adversarii să

intre, cu sau fără voia lor, într-un sistem dualist care nu mai cunoaşte nici nuanţe de gîndire, nici poziţii intermediare: fiecare este somat să-şi aleagă o tabără – şi nu există decît două. Aşa se face că, în secolul al XIX-lea, chestiunea religioasă a împărţit opinia publică între clericali şi laici: cei care tranşează între aceste două tabere şi dau uneia sau alteia, pentru o vreme, puterea de a organiza conform propriei viziuni relaţiile dintre religie şi societate sînt alegătorii. Belgia oferă astfel spectacolul unor răsturnări succesive ce aduc la putere, rînd pe rînd, majorităţi liberale care adoptă o legislaţie de inspiraţie laică, îndeosebi în ceea ce priveşte problema şcolii, respectiv majorităţi catolice care se grăbesc să restabilească un statut mai favorabil pentru şcoala confesională. De asemenea, în Spania, alternarea regimurilor liberale şi conservatoare a marcat variaţiile de statut pe care le-au cunoscut congregaţiile, soarta averilor bisericeşti şi rezolvarea tuturor chestiunilor făcînd parte din contenciosul dintre stat şi Biserică.

Această schemă bazată pe două forţe antagonice simplifică însă destul de serios o realitate mult mai complexă. Iar complexitatea despre care vorbim este contrapartida dimensiunii filosofice şi spirituale a dezbaterii: dacă, într-adevăr, duritatea luptei antrenează simplificarea ei, reflecţia ideologică generează în schimb o diversitate de puncte de vedere. Această varietate a poziţiilor explică ambiguitatea anumitor texte care încearcă să le sintetizeze sau caută o cale de mijloc.

Deşi sensul general al evoluţiei pe parcursul ultimilor două sute de ani nu lasă loc de discuţie – spre o distincţie tot mai accentuată între religie şi societate –, derularea evenimentelor care au risipit încetul cu încetul confuzia lăsată moştenire de Vechiul Regim nu a fost nici pe departe una perfect rectilinie, iar secularizarea e încă şi mai departe de a se fi produs sub o unică inspiraţie. Ea a fost rezultatul unei evoluţii a raporturilor de forţă dintre curente şi tradiţii. Se pot număra cel puţin cinci sau şase asemenea componente.

Unele vin în prelungirea unor tradiţii mai vechi şi care nu şi-au spus încă ultimul cuvînt, cum se întîmplă în cazul gîndirii ce invocă prerogativele regale, care îi conferă statului dreptul de a interveni în viaţa Bisericilor şi de a organiza poliţia cultelor: ea reapare în forţă după bulversarea provocată de Revoluţie. I se opune tradiţia unei fidelităţi necondiţionate faţă de Biserică, tradiţie ce revendică în favoarea religiei dreptul de a dirija comportamentele în spaţiul privat

şi în cel public, precum şi o independenţă totală a Bisericii în raport cu puterea seculară. În secolul al XIX-lea, această concepţie şi-a găsit o expresie sistematică în curentul catolic intransigent şi a dobîndit un dinamism fără egal în ultramontanism.

Şi totuşi, nu atît aceste concepţii tradiţionale sau arhaice, cît gîndirea liberală a fost aceea care a modelat istoria secolului al XIX-lea şi a inspirat politica unui guvern sau a altuia: ea îşi propunea să fondeze libertatea de conştiinţă pe distincţia dintre spaţiul privat, de care ar ţine convingerile religioase, şi cel public, unde religiosul nu şi-ar afla locul. Sub inspiraţia acestei gîndiri s-a trecut de la statul confesional la cel liberal. Adeseori, cu ea interferează o concepţie raţionalistă care combate orice exprimare religioasă ca pe un vestigiu al trecutului, o sfidare pentru raţiune şi o ameninţare la adresa libertăţii şi a democraţiei. În sfîrşit, fenomenul religios întreţine relaţii cînd de alianţă, cînd conflictuale cu ideea, sentimentul, realitatea naţiunii, devenită, după Revoluţia franceză, unul dintre principalele resorturi ale istoriei.

Raporturile dintre aceste curente, forţe şi valori au cunoscut nesfîrşite variaţii în timp, de la o ţară la alta şi în funcţie de mizele aflate în joc. Următoarele capitole vor încerca – pornind de la elementele cele mai vechi – să reînvie principalele peripeţii ale acestei istorii complicate şi să disocieze curentele ce închipuie, într-un fel, firele din care e urzită.

Tradiţia prerogativelor regale

Dacă principiul ce reglementează expunerea acestor diverse componente trebuie să fie ordinea în funcţie de vechime, prioritatea îi revine, fără discuţie, tradiţiei pe care o vom numi, apelînd la denumirea care îi era atribuită pe vremea Vechiului Regim, „a prerogativelor regale"; aceasta proclama superioritatea puterii seculare asupra Bisericilor şi voia, în consecinţă, să le supună suveranităţii sale. Este stratul cel mai vechi. Această tradiţie, comună tuturor puterilor statale, îşi pierde originea în negura vremurilor. Ea nu izvorăşte neapărat dintr-o animozitate faţă de Biserică, şi cu atît mai puţin din vreun dezacord dogmatic: aceeaşi putere care controlează îndeaproape clerul îl şi cinsteşte, manifestînd totodată consideraţie şi respect faţă de religie. Guvernările ţinînd de Vechiul Regim

împărtăşesc convingerea, pe atunci generală, că societatea nu se poate lipsi de religie şi că, în acest domeniu, statul are şi competenţă, şi responsabilităţi. Intervenind în funcţionarea Bisericii, suveranii cred că îi aduc un serviciu: răspunderea care le revine este aceea de a arbitra diferendele interne. Obligînd Biserica să păşească pe calea reformelor, ba chiar realizînd, în virtutea autorităţii lor, transformările pe care aceasta este incapabilă să le opereze, ei o ajută să-şi îndeplinească misiunea şi o armonizează cu spiritul epocii. Aşa gîndesc, de pildă, Iosif al II-lea atunci cînd reorganizează Biserica în Austria sau miniştrii lui Ludovic al XV-lea, care, alături de Comisia clerului regulat, purced în chip autoritar la închiderea a numeroase mănăstiri şi la regruparea călugărilor.

În secolul al XVIII-lea, Bisericile nu se mai opuneau deja de multă vreme unor asemenea intervenţii ale puterii seculare. Pentru Bisericile reformate care sînt Biserici naţionale şi de stat nici măcar nu putea fi vorba de aşa ceva: ele recunosc dreptul principelui de a se amesteca în viaţa lor şi, o dată separate de Roma, nu mai au la cine să apeleze în exterior. Nici situaţia Bisericii Catolice nu diferă însă prea mult: papalitatea le-a acordat suveranilor rămaşi sub ascultarea ei puterea de a administra Biserica şi mai cu seamă dreptul de a numi episcopi; regii Franţei, Spaniei şi Portugaliei dispun în mod liber de beneficiile ecleziastice şi atribuie deopotrivă episcopate şi abaţii. Ei intervin pînă şi în dezbaterile doctrinale: începînd cu 1682, în Franţa, monarhia impune predarea în seminarii şi în facultăţile de teologie a aşa-numitei declaraţii a celor patru articole ce concretizează în formule o ecleziologie galicană; Ludovic al XIV-lea şi, mai tîrziu, parlamentele nu s-au abţinut să intervină în disputa jansenistă, iar Coroana le-a impus tuturor clericilor să recunoască bula *Unigenitus* ca adevăr de stat.

Deşi a modificat substanţial natura relaţiilor dintre religie şi societate, Revoluţia nu numai că nu a abolit, dar nu a întrerupt nici măcar temporar tradiţia prerogativelor regale. Dimpotrivă: Constituţia civilă a clerului era, într-un fel, rezultatul extrem al logicii sale; nimic mai străin de ideea modernă de laicitate decît o asemenea ingerinţă în domeniul religiosului, ale cărui autonomie şi specificitate sînt total ignorate de această acţiune de reorganizare a Bisericii Catolice. Restaurarea cultelor în 1801-1802 de către Concordat şi Articolele Organice ţine de acelaşi spirit şi reprezintă triumful influenţei acestei tradiţii: este modelul catolicismului administrativ.

Ce poate fi mai semnificativ pentru această stare de spirit decît alegerea de către Primul Consul a sărbătorilor religioase care vor fi din acel moment obligatorii? Dacă, pînă şi în zilele noastre, orice activitate încetează în Franţa pe 1 noiembrie şi 15 august, acest fapt constituie efectul unei decizii personale a lui Bonaparte: el a decretat sărbătorile la care credincioşii vor fi indirect obligaţi să asiste la liturghie sub ameninţarea comiterii unui păcat de moarte. Tradiţia prerogativelor regale ilustrează ambiguitatea relaţiilor dintre religie şi societate: ea asigura dominaţia religiei asupra societăţii civile întrucît reglementa folosirea calendarului, dar era specifică unei autorităţi politice care dicta atît conduita Bisericii, cît şi pe cea a credincioşilor.

O dată potolită vijelia revoluţionară, această tradiţie rămîne regula în relaţiile dintre puterile politice şi instituţiile ecleziastice. Toate guvernările din Europa consideră în acest moment că poliţia cultelor, ca să folosim o expresie a limbajului administrativ, ţine de competenţa lor: astăzi am spune că există o politică publică a religiei. Dar dacă legiuitorii şi guvernanţii continuă să fie inspiraţi de o gîndire pătrunsă de ideea supremaţiei naturale a statului asupra oricărei alte instituţii, două date noi – sau care au dobîndit mai multă importanţă – au modificat punerea ei în practică. Prima este o consecinţă a bulversărilor provocate de Revoluţie: rupînd orice legătură cu o moştenire pluriseculară, anulînd statutele particulare care asigurau în numeroase ţări autonomia Bisericii de stat şi lipsind-o pe aceasta din urmă, prin confiscarea bunurilor, de resursele regulate ce-i asigurau independenţa, revoluţionarii au făcut ca Bisericile să cadă într-o stare de strînsă dependenţă faţă de autoritatea publică; drept urmare, statul s-a consolidat deosebit de mult.

Cea de-a doua are legătură cu evoluţia mentalităţilor: oamenii încep să nu mai admită atît de lesne tutela Bisericii, secondată de către stat, asupra comportamentelor individuale. Pînă şi statele cele mai ataşate de principiile religiei de stat trebuie să facă anumite concesii în faţa revendicării spiritului public în favoarea libertăţii de conştiinţă şi chiar a libertăţii cultelor. Vremea statului sacral a trecut: în Franţa, ultima tentativă de a-l restaura are loc, probabil, în 1825, o dată cu ceremonia ungerii lui Carol al X-lea, care a stîrnit mai degrabă ironii decît fervoare, şi al cărei eşec subliniază caracterul iremediabil desuet al pretenţiilor de restaurare.

Îmbinarea acestor două schimbări a determinat majoritatea societăţilor europene să treacă, în etape, de la statul confesional la statul

liberal, un stat ce respectă libertatea de conştiinţă şi creează condiţiile necesare unui regim de pluralitate confesională. Astfel că Bisericile, pînă mai ieri dominante, îşi văd tutela asupra societăţii contestată tocmai în momentul în care cea a statului se închide asupra lor: au pierdut pe ambele fronturi. De unde şi reacţia lor – vom vedea care au fost semnele premergătoare, dar şi prelungirile ei –, în care se împletesc o evocare intransigentă a principiilor considerate intangibile de către Biserica Catolică şi revendicarea independenţei: acesta este sensul mişcării ultramontaniste, componentă majoră, în secolul al XIX-lea, a istoriei relaţiilor dintre religie şi societate.

În secolul al XIX-lea, principiul prerogativelor regale s-a afirmat în toate statele, fără excepţie. În Franţa, el se poate prevala de o tradiţie foarte îndelungată, raportîndu-se totodată la un corp doctrinal elaborat de jurişti şi teologi care constituie un obiect de învăţămînt în seminarii şi universităţi. O Direcţie a Cultelor – anexată cînd Ministerului Justiţiei, cînd celui al Învăţămîntului – aplică cu multă stăruinţă o politică a cărei grijă este să menţină controlul statului. Administraţia, căreia îi revine responsabilitatea de a numi episcopii, alege în general preoţi buni, cu moravuri ireproşabile, care vor deveni buni administratori şi care oferă garanţii de discreţie şi loialitate: comunicaţiile lor cu Roma sînt supravegheate îndeaproape. Împotriva celor care ar putea da dovadă de prea multă independenţă, administraţia nu şovăie să ceară sancţiuni pentru care obţine concursul jurisdicţiilor administrative. Astfel, în 1828, arhiepiscopul de Toulouse, monseniorul de Clermont-Tonnerre, este deferit Consiliului de Stat, conform vechii proceduri în apel pentru abuz, şi privat de salariul său întrucît protestase public împotriva ordonanţelor emise de cabinetul Martignac, dintre care una reactiva vechi dispoziţii cu privire la Compania lui Iisus, iar alta limita la 20.000 numărul elevilor admişi în micile seminarii. Incidentul a avut un efect hotărîtor asupra evoluţiei gîndirii lui La Mennais, convingîndu-l de nevoia presantă a Bisericii de a-şi separa soarta de o monarhie ce-şi trădase vocaţia.

Chiar temperate de un anumit liberalism, regimurile posterioare Restauraţiei au impus respectarea la fel de strictă a autorităţii statului. După ce, o vreme, a copleşit Biserica Catolică cu onoruri şi avantaje, cel de-Al Doilea Imperiu a făcut-o să simtă greutatea tutelei sale de îndată ce chestiunea romană a alterat relaţiile ei cu regimul: la 16 octombrie 1861, ministrul de Interne Persigny a decretat dizolvarea organizaţiei centrale a Conferinţelor de la Saint-Vincent-de-Paul.

Această organizaţie avea numai un rol caritabil, dar, în lipsa oricărei alte grupări, era un mijloc de expresie al catolicilor francezi: federînd circa 1.300 de conferinţe locale şi reunind peste 30.000 de afiliaţi, ea constituia un motiv de îngrijorare pentru autorităţi, astfel încît acestea i-au aplicat rigorile legii – care, în epocă, nu tolera grupări mai mari de douăzeci de persoane.

După 1879, este rîndul republicanilor să se poarte ca fideli discipoli ai consilierilor juridici regali. De pildă Jules Ferry, care, în 1880, dizolvă Compania lui Iisus şi congregaţiile neautorizate prin aplicarea unui decret adoptat în Consiliul de Miniştri. Sau, în 1901, Waldeck-Rousseau, care impune votarea unei legi ce instaurează un regim extrem de liberal pentru asociaţii, mai puţin pentru congregaţiile religioase – acestora li se aplică un regim discriminatoriu, ale cărui constrîngeri reflectă tradiţionala suspiciune faţă de ordinele religioase a monarhiei şi a parlamentelor specifice Vechiului Regim. La fel Émile Combes, care, în 1904, le interzice episcopilor de Dijon şi Laval să onoreze o convocare la Roma. De fapt, tradiţia prerogativelor regale a inspirat neîntrerupt comportamentul tuturor guvernelor franceze. Ruptura dintre acestea şi ea nu datează nici din 1791, nici din 1801, nici măcar de la venirea republicanilor la putere în anii '80 ai secolului al XIX-lea. Adevărata cezură este realizată de Legea de Separare în 1905: retezînd ultimele legături ce mai uneau Bisericile cu statul, ea l-a privat pe acesta din urmă de orice posibilitate de a-şi menţine tutela asupra celor dintîi. Tocmai această perspectivă îi făcea pe mulţi politicieni, care nu aveau totuşi motive să dorească o menţinere a prezenţei religiei în societate, să aibă reţineri în privinţa abrogării unui concordat ce supunea Bisericile controlului autorităţii publice.

Majoritatea celorlalte state s-au păzit cu străşnicie să meargă atît de departe şi să se lipsească de avantajele ce le erau asigurate îndeosebi prin acordurile încheiate cu Sfîntul Scaun. În Spania, Coroana îşi apără cu gelozie dreptul de patronaj ce-i fusese acordat prin Concordatul din 1753. Pînă şi cortesurile reunite la Cádiz pe timpul războiului de independenţă contra Franţei – care elaboraseră în 1812 o constituţie dintre cele mai liberale – menţinuseră recunoaşterea catolicismului ca religie de stat. Portugalia nu uitase tradiţia ilustrată în secolul precedent de către marchizul de Pombal. Răpindu-i clerului una dintre principalele sale resurse regulate, abolirea în 1832 a dijmelor l-a adus într-o situaţie de dependenţă faţă de stat. Doi ani

mai tîrziu, ordinele religioase sînt suprimate, iar bunurile lor, confiscate. Carta constituțională din 1835 dispune, prin articolul său cu numărul 75, că regele face toate numirile în scaunele episcopale și are în grijă toate beneficiile ecleziastice : el deține totodată puterea de a autoriza sau refuza încuviințarea în cazul decretelor conciliare ori al scrisorilor apostolice, exercitînd astfel un drept fără contrapartidă asupra comunicațiilor dintre Biserica Portugaliei și Sfîntul Scaun. Este o aplicare strictă a tradiției prerogativelor regale.

În Peninsula Italiană – care, în perioada despre care vorbim, nu reprezintă decît o expresie geografică –, după Congresul de la Viena care a restaurat dinastiile Vechiului Regim, majoritatea statelor semnează cu Sfîntul Scaun concordate ce restabilesc relațiile pe aceleași principii ca și altădată : ele restituie Bisericii Catolice o parte din privilegiile pe care le pierduse o dată cu ocupația franceză, precum acela al forului ecleziastic în Regatul Sardiniei ; în contrapartidă, guvernanții și-au redobîndit prerogativele în materie de poliție a cultelor.

La fel se întîmplă în statele germane de religie catolică unde iozefismul rămîne principala sursă de inspirație : diferitele concordate negociate imediat după Congresul de la Viena confirmă drepturile puterii seculare de a reglementa viața religioasă. În catolica Bavarie, contele de Montgelas veghează la stricta aplicare a concordatului încheiat în 1817, care stabilea o relație riguroasă de subordonare între Biserică și stat : scrisorile pastorale ale episcopilor sînt supuse autorizării de către administrație, iar corespondența acestora cu Roma este controlată.

În statele germane de confesiune protestantă practica este asemănătoare, atîta doar că puterea nu trebuie să țină seama de un partener exterior : Bisericile protestante sînt Biserici teritoriale, iar principiul *Landeskirche*[1] le plasează sub autoritatea principelui, care dispune de puteri extinse în materie de religie. Prusia reprezintă cazul cel mai original : statul are o tradiție a toleranței și, după mărirea acestuia, protestanții de diferite tradiții conviețuiesc între granițele sale alături de catolici. Interesul statului prusac face din toleranță o necesitate politică. Altenstein, ministrul Cultelor, definea foarte clar poziția oficială a statului în privința acestui subiect : „Statul prusac este un stat protestant care a intrat în posesia unor supuși catolici ce

1. Vezi p. 128 (n.tr.).

alcătuiesc o treime din populaţie. Situaţia e grea. Cea mai bună soluţie este ca statul să aibă grijă de Biserica Protestantă din plăcere, iar de cea Catolică din datorie".

Plăcere sau convingere, cert este că toţi regii Prusiei s-au interesat îndeaproape de Biserica Protestantă, intervenind în organizarea ei internă şi chiar în viaţa ei religioasă. În 1817, regele Frederic-Wilhelm impune tuturor Bisericilor protestante, luterană şi reformată, să se regrupeze într-o Biserică Evanghelică unificată care va supravieţui căderii imperiului, pînă în zilele celui de-al III-lea Reich. El dotează această Biserică cu un regulament interior şi îi dictează chiar cultul public. În Prusia, măsurile luate de Bismarck pe vremea deja amintitei *Kulturkampf* împotriva Bisericii Catolice – precum obligaţia ca orice viitor preot să urmeze cursurile universităţilor publice – se înscriu în această tradiţie a intervenţiei statului în organizarea cultelor.

În Olanda, regele a impus în 1816 un regulament pentru Biserica Reformată. În Elveţia, autorităţile Confederaţiei şi-au arogat dreptul de a permite sau interzice manifestările religioase: constituirea de noi dioceze catolice este subordonată aprobării de către autorităţile din Berna; această dispoziţie a Constituţiei va fi abrogată abia în 1998. După Conciliul de la Vatican, Consiliul Federal decide crearea unei dioceze catolice de stil vechi reunind preoţii şi credincioşii care nu au recunoscut noua dogmă a infailibilităţii papale, amestecîndu-se astfel într-o dezbatere internă a Bisericii Catolice.

În regatele scandinave, Biserica Luterană – care, după Reformă, a devenit Biserică de stat – este supusă suveranului: în Suedia, relaţiile sînt definite de o lege din 1686 ce se aplică şi marelui ducat al Finlandei, a cărui trecere sub dominaţia rusă nu a modificat statutul Bisericii Luterane.

Cît despre Sfînta Rusie, aceasta constituie în secolul al XIX-lea exemplul desăvîrşit pentru cea mai deplină fuziune a politicului cu religiosul şi cea mai severă subordonare a Bisericii Ortodoxe faţă de putere după reformele lui Petru cel Mare: prin intermediul împuternicitului Sfîntului Sinod, ţarul exercită o tutelă nelimitată asupra vieţii Bisericii.

Deşi stat prin definiţie liberal, Anglia nu lasă prea multă libertate Bisericii oficiale. Puterea nu se mărgineşte să intervină în disciplină şi în cultul public: i se mai întîmplă să se aventureze şi pe terenul doctrinei. Bunăoară, în 1850, Consiliul privat al reginei se pronunţă într-un conflict pe tema botezului între episcopul de Exeter şi unul

dintre preoţii săi: prelatul considera că poziţia acestuia din urmă era contrară dreptei învăţături; dezaprobîndu-l, Consiliul privat şi-a arogat dreptul de a defini sfînta doctrină în materie sacramentală.

Astfel, la scurtă vreme după şocul Revoluţiei, care zdruncinase vechea orînduire şi dărîmase din temelii străvechea alianţă dintre religie şi societate, tradiţia prerogativelor regale, de intervenţie a autorităţii publice în organizarea cultelor şi de subordonare a Bisericilor faţă de autoritatea politică, rămîne regula pe întreaga întindere a continentului. Cu toate că dobîndesc consideraţie şi anumite avantaje, Bisericile le plătesc prin pierderea libertăţii. Abolirea statutelor aparte şi confiscarea bunurilor le-au agravat dependenţa. Bisericile nu se bucură nicăieri pe deplin de libertatea cuvîntului sau de libertatea de acţiune. Aşa încît formula îndeobşte folosită pentru a defini relaţiile lor în această epocă, şi anume „alianţa dintre Tron şi Altar", nu prea pare să se potrivească decît cu condiţia să se precizeze că este vorba despre o alianţă inegală între state care ies întărite din criza revoluţionară şi Biserici slăbite de încercările pe care le-au îndurat.

Utopia restauraţiei

Deşi tradiţia prerogativelor regale constituie o punte de legătură între Vechiul Regim şi lumea de după 1789, adaptîndu-se totodată unora dintre schimbările aduse de Revoluţie, numeroşi sînt cei care, în 1815, resping în bloc opera acesteia şi preconizează pur şi simplu întoarcerea la o ordine mai veche a lucrurilor. Este chiar teza oficială a majorităţii regimurilor: principiul călăuzitor în reorganizarea Europei este principiul legitimităţii, crima ce i se impută Revoluţiei e aceea de a fi conceput proiectul nesăbuit al instaurării unei noi ordini întemeiate pe alte principii decît cele consacrate de istorie, iar păcatul de neiertat al revoluţionarilor – acela de a fi vrut să întrerupă tradiţia. Există însă un domeniu în care tradiţia se bucură de suveranitate absolută şi este cinstită mai mult decît oriunde, şi anume religia: învăţătura Bisericilor creştine nu se bazează oare tocmai pe transmiterea tradiţiei revelate? În schimb, religia conferă puterii politice legitimitate şi îi asigură ascultarea popoarelor.

Politica religioasă a Revoluţiei împinsese Biserica Catolică în tabăra Contrarevoluţiei. Pius al VI-lea condamnase Declaraţia Drepturilor

Omului. Sub domnia lui Bonaparte, o dată cu restabilirea libertăţii cultului şi reinstaurarea păcii religioase, semnarea Concordatului şi invitaţia făcută de către tînărul *imperator* suveranului pontif, care trebuia să vină şi să-l consacre în noua lui demnitate, s-a putut crede pentru o vreme într-o reconciliere între moştenirea Revoluţiei şi religia tradiţională. Urmarea nu a întîrziat să dezmintă această speranţă: ridicarea lui Pius al VII-lea şi întemniţarea sa, excomunicarea pronunţată împotriva împăratului identificat cu Antihristul, precum şi tensiunea dintre corpul episcopal şi regimul imperial îi convinseseră în cele din urmă pe catolici de imposibilitatea unei înţelegeri între religie şi principiile din '89. Dacă voia să aibă un viitor, catolicismul trebuia să afirme cu intransigenţă adevărul. Aceeaşi era şi condiţia mîntuirii societăţii. Concluzia acestui şir de experienţe nefericite se impunea de la sine: restaurarea ordinii sociale presupunea recunoaşterea principiilor ce asiguraseră în trecut măreţia statelor şi pacea popoarelor, fără nici o concesie faţă de spiritul epocii. Resturaţia urma să înceapă, firește, prin repunerea adevăratei religii în toate drepturile şi prerogativele ei.

Nu puţine au fost ţările unde înfrîngerea armatelor franceze şi restabilirea păcii au însemnat efectiv revenirea în forţă a religiei. În Spania şi Portugalia, catolicismul iese întărit din identificarea cu patria în războiul împotriva ocupantului şi a ideilor franceze. În aceste două ţări, catolicismul intransigent şi pretenţia sa de a conduce societatea vor face corp comun timp de mai bine de un secol, de la războaiele carliste şi pînă la epoca lui Franco, cu tendinţa cea mai conservatoare ce îmbină strîns religia şi reacţiunea. În Italia, restaurarea dinastiilor princiare este însoţită de recuperarea de către Biserica Catolică a privilegiilor ei seculare: aşa, de pildă, în Regatul Neapolelui, în Piemont-Sardinia, şi cu atît mai mult în Statele pontificale, unde căderea lui Napoleon a fost urmată de restaurarea puterii temporale a papei. Cum aici domnea o confuzie totală între autoritatea spirituală şi suveranitatea temporală a acestuia, întoarcerii pe deplin la vechea ordine nu i se opunea decît amintirea plină de nostalgie lăsată de prezenţa Franţei patrioţilor şi liberalilor ce visau la o Italie unificată şi independentă. În statele patrimoniale ale Habsburgilor, catolicismul era, începînd de la Contrareformă, un element de natură să federeze popoarele asociate şi un principiu de legitimitate pentru împărat.

Raportarea la fundamentele religioase ale ordinii politice nu era mai puţin explicită în statele protestante sau ortodoxe. În Anglia,

Biserica Anglicană este un stîlp al *establishment*-ului pe care cutremurul revoluţionar n-a izbutit să-l zdruncine. În Imperiul Rus, ortodoxia face corp comun cu autocraţia. În întreaga Europă triumfă principiul legitimităţii ce decurge din supunerea în faţa Providenţei divine. Pactul Sfintei Alianţe, perfectat de suverani la încheierea Congresului de la Viena, se referă în mod explicit la acest lucru. Ce-i drept, istoricii ezită să ia în serios documentul în discuţie şi, de obicei, nu văd în el decît o idee fantasmagorică a lui Alexandru I, inspirată de către doamna de Krudener şi la care ceilalţi semnatari au subscris doar pentru a-i face plăcere ţarului, neacordîndu-i, probabil, importanţa pe care i-o dădea acesta – dar nu este mai puţin evident că textul nu intră în contradicţie cu convingerile lor. Mai mult, el este în armonie cu concluziile pe care le desprinde o parte a opiniei publice europene după un sfert de secol de lupte cu Revoluţia : ideea că religia trebuie să fie fundamentul ordinii restaurate şi cheia de boltă a edificiului european inspiră acţiunea guvernanţilor.

Chiar şi în Franţa, care avusese îndrăzneala să zdruncine tradiţia, vechea ordine îşi ia revanşa : regimul se făleşte că a închis paranteza deschisă în 1789 şi că „reînnoadă firul timpului". Este vorba de Restauraţie : restauraţie deopotrivă politică şi religioasă. Catolicismul este restabilit în poziţia de religie de stat. Partidul ultraconservator şi-a propus în programul său să restituie clerului starea civilă şi bunurile confiscate. Unii preconizează chiar reintroducerea dijmei şi recunoaşterea catolicismului cu excluderea tuturor celorlalte culte. Cum monarhia restaurată nu poate consimţi ca relaţiile ei cu Biserica Catolică să mai fie reglementate printr-un concordat semnat de uzurpator[1], guvernul a angajat o serie de tratative cu Roma pentru a înlocui convenţia din 1801 cu un acord mai conform cu o definiţie canonică a relaţiilor dintre Biserică şi stat : negocierile s-au încheiat în 1817 prin întocmirea unui text care a rămas, totuşi, literă moartă. Destinul ratat al acestui concordat născut mort este întru totul emblematic pentru direcţia imprimată de Revoluţie raporturilor dintre religie şi societate : el ilustrează eşecul proiectelor de restaurare integrală a ordinii tradiţionale. Dacă, în 1817, guvernul liberal al Restauraţiei renunţă să mai supună atenţiei Camerelor proiectul de concordat, aceasta se întîmplă deoarece conţinutul lui pare incompatibil cu angajamentele luate de Ludovic al XVIII-lea şi cu promisiunile Cartei

1. Napoleon I Bonaparte (n.tr.).

constituţionale: deşi aceasta din urmă îl menţionează ca religie *de stat*, catolicismul nu este religie *a statului*, iar libertatea altor culte este şi ea garantată. Este aşadar cu neputinţă să se mai revină asupra schimbărilor care au intervenit în relaţiile dintre religie şi societate: ele sînt ireversibile. Şi în alte ţări, guvernanţii constată aceeaşi imposibilitate de a închide paranteza deschisă de Revoluţie: ruptura este, într-adevăr, iremediabilă. De altminteri, oare chiar ţineau guvernanţii cu tot dinadinsul să-i înapoieze Bisericii privilegiile? Toţi aveau cîte ceva de cîştigat îmbinînd tradiţia prerogativelor regale cu moştenirea revoluţiei liberale. Nici unul nu se gîndeşte serios să-i înapoieze clerului starea civilă. Toţi sau aproape toţi sînt mulţumiţi că învăţămîntul şi asistenţa ţin de acum înainte de competenţa statului.

Capitolul VI

Roma şi papalitatea

Sistemul ultramontanist

Eşuarea proiectelor de restauraţie integrală – în parte şi din cauza guvernanţilor – i-a dezamăgit profund pe cei mai intransigenţi, fapt care a avut consecinţe importante asupra concepţiei lor privitoare la relaţiile dintre religie şi societate. În general, aceştia erau spirite radicale, pentru care adevărul nu trebuia să aibă vreo legătură cu consideraţii ţinînd de circumstanţe sau de oportunităţi; dacă ar fi apărut cumva vreo contradicţie între adevăr şi realitate, realitatea ar fi trebuit să se adapteze la adevăr, şi nu invers. Aveau o sfîntă oroare faţă de compromisuri şi tranzacţii. Un La Mennais, de exemplu, este reprezentativ pentru această stare de spirit atît prin pasiunea ardentă cu care revendică pentru Biserică dreptul absolut de a inspira conducerea statelor, cît şi prin vehemenţa cu care denunţă slăbiciunea guvernanţilor. El este însă departe de a fi singurul care gîndeşte astfel; şi în alte ţări apar scriitori, teologi, publicişti ce împărtăşesc aceeaşi viziune asupra istoriei şi somează puterea politică să devină instrumentul restaurării unei ordini creştine: Görres în Germania, Donoso Cortes în Spania, iar în Franţa, o generaţie mai tîrziu, Louis Veuillot. Dacă se sustrage de la obligaţiile sale religioase, statul nu mai merită nici încredere, nici supunere: statul care nu-şi proclamă sus şi tare religia e un stat ateu. În această perioadă nu se face nici o diferenţă între neutralitatea religioasă şi necredinţa declarată: orice dispoziţie care admite o anumită libertate de indiferenţă este taxată drept apostazie. Este aprecierea pe care i-o inspiră lui John Keble, unul dintre viitorii animatori ai mişcării de la Oxford, decizia luată în 1833 de guvernul *whig*, decizie prin care, pentru a satisface revendicarea catolicilor irlandezi, opt dioceze ale Bisericii Angliei din marea insulă erau desfiinţate.

Pentru această tendinţă spirituală, întoarcerea la trecut pe care o preconizează nu înseamnă întoarcerea la orice trecut. Mai presus de toate, nu este vorba de restaurarea perioadei de sfîrşit a Vechiului Regim, socotit a fi el însuşi răspunzător pentru nenorocirile şi căderea lui : deja minată de necredinţă, monarhia franceză a pregătit condiţiile declanşării Revoluţiei. Punînd puterea absolută deasupra oricăror legi şi reguli, ea netezise calea iacobinismului şi despotismului napoleonian. Este nevoie aşadar de o întoarcere la un trecut mai îndepărtat, anterior lui Ludovic al XIV-lea şi Richelieu, care nu sînt nici ei iertaţi pentru că au subordonat raţiunii de stat interesele religiei, s-au aliat cu Suedia eretică şi cu prinţii protestanţi din Germania împotriva Austriei catolice : cum ar putea Franţa creştină, fiica lui Ludovic cel Sfînt, Franţa cruciadelor, protectoare a Sfîntului Scaun, să aibă alte interese decît Biserica ? Într-un fel, catolicii intransigenţi din Franţa se înscriu în tradiţia Ligii şi a partidului catolic. Această orientare îşi va atinge adevăratele dimensiuni în a doua jumătate a secolului, în strînsă legătură cu chestiunea romană.

Respingerea unei părţi a trecutului include şi repudierea galicanismului sau a iozefismului : galicanism politic – cel care îi interzicea Magisteriului orice ingerinţă în politica regatului –, dar şi galicanism religios, care, pe linia tradiţiei conciliilor de la Basel şi Konstanz şi în conformitate cu învăţămînturile Sorbonei, declara sus şi tare, împotriva pretenţiilor pontifilor romani la o cîrmuire suverană, că papa trebuie să-şi exercite puterea spirituală în acord cu Biserica universală. Învăţătura tradiţională propovăduia o cîrmuire mixtă a Bisericii, asociind principiul monarhic cu primatul pontifical şi cu principiul aristocratic exprimat prin intermediul corpului episcopal. Ea afirma, de asemenea, autonomia Bisericilor naţionale. Aceasta era poziţia oficială a Bisericii Franţei, mîndră de vechimea ei, ţinînd la libertăţile de care se bucura şi opusă pretenţiilor ultramontaniste : doar cîteva ordine religioase, în frunte cu Compania lui Iisus, nu aderau la acest sistem doctrinal în privinţa căruia Coroana, parlamentele şi Universitatea erau întru totul de acord. Iozefismul era versiunea lui austriacă şi inspira cele mai multe dintre curţile princiare ale Germaniei.

Or, după Revoluţie, poziţiile se modifică dramatic : unele dintre minţile cele mai ascuţite, gînditori dintre cei mai ascultaţi şi fondatori de institute religioase aderă acum la o ecleziologie bazată pe autoritatea papei şi pe ascultarea faţă de Roma : ultramontanismul. Fapt

capital pentru istoria relaţiilor dintre religie şi societate şi căruia istoricii nu i-au acordat, poate, atenţia cuvenită: cauza este, probabil, denumirea ce-i restrînge însemnătatea, cîtă vreme ultramontanismul este de fapt un sistem complet şi coerent în jurul căruia s-a reconstruit credinţa catolică în secolul al XIX-lea. Acest sistem propunea o viziune globală a ordinii lumii şi cuprindea răspunsuri la toate întrebările privind destinul omenesc şi viaţa societăţilor, la fel ca şi liberalismul sau marxismul, ca să citäm doar două dintre ideologiile care au influenţat cel mai mult mentalităţile şi cursul evenimentelor. De cînd acest sistem şi-a pierdut din coerenţă şi din puterea de a înrîuri credincioşii, după ce al doilea Conciliu de la Vatican i-a retras cauţionarea pe care cel dintîi i-o oferise cu nouăzeci de ani înainte, ne dăm mai bine seama că ultramontanismul a caracterizat o epocă a istoriei catolicismului: la fel cum se redefinise deja în secolul al XVI-lea prin reacţie la Reformă, după Revoluţia franceză, catolicismul s-a recompus prin opoziţie faţă de societatea modernă născută în 1789.

Sistemul s-a constituit în cercuri concentrice, pornind de la instituţia pontificală. Raportarea la Roma este prezentă pretutindeni: în gîndire, pietate, disciplină, liturghie, cultură, politică, societate. Papa este simbolul şi personificarea principiului autorităţii, contrariul spiritului critic liber care ucide credinţa. Papa dă glas adevărului şi îl cuprinde în formule: el nu se poate rătăci şi defineşte credinţa creştinilor de rînd. Adeziunea la declaraţiile Magisteriului îţi conferă siguranţa de fi în dreapta credinţă, iar ascultarea necondiţionată a papei este criteriul apartenenţei la Biserică. Fraza, autentică sau apocrifă, pusă pe seama unui publicist catolic ce i-ar fi răspuns celui care îl chestiona în legătură cu conţinutul credinţei sale „Duceţi-vă şi întrebaţi la Roma!", chiar dacă poate nu a fost rostită efectiv, exprimă totuşi în mod grăitor această stare de spirit ce exclude orice îndoială şi orice întrebare. Astfel încît nu mai e nevoie să se reunească noi concilii: dogma şi-a primit deja formularea definitivă. Ultramontanismul este legat de o interpretare literală a tradiţiei, care nu lasă loc inovaţiei: ultramontanismul şi extrema intransigenţă dogmatică se confundă. Aşadar teologul nu are nimic de învăţat din filosofiile moderne, care sînt expresia orgoliului inteligenţei umane. Liberalismul este inamicul, iar toate sistemele filosofice moderne nu sînt decît avataruri ale acestuia: el pune pe acelaşi plan adevărul şi eroarea, induce relativismul şi indiferentismul. Este adevărata erezie

a timpurilor moderne, vlăstarul Reformei care a ruinat unitatea creştinătăţii. Pontifii romani au anatemizat care mai de care liberalismul şi au denunţat efectele dăunătoare ale practicării libertăţilor, fie că era vorba de libertatea de gîndire sau de aceea a presei.

Papalitatea nu este doar o instituţie: ea înseamnă şi o persoană, papa. Ultramontanismul nu este doar un sistem de gîndire: el este şi un cult, cel al suveranului pontif. Acest sentiment de fervoare faţă de Vicarul lui Hristos reprezintă un fenomen relativ nou: înainte, credincioşii abia dacă ştiau numele papei din vremea lor. În secolul al XIX-lea, el nu numai că este bine cunoscut, dar răspîndeşte, în plus, pietate şi devoţiune. Anumite evenimente au contribuit la formarea acestui sentiment, îndeosebi nenorocirile prin care au trecut titularii funcţiei supreme: Pius al VI-lea, luat cu forţa din palatele sale şi mort în exil la Valencia, şi Pius al VII-lea, întemniţat, au inspirat respect prin demnitatea cu care au îndurat umilinţele şi captivitatea. Mai tîrziu, oamenii aveau să fie înduioşaţi de nenorocirile lui Pius al IX-lea, alungat din Roma de o răscoală, apoi spoliat de piemontezi şi devenit în imaginarul credincioşilor prizonierul de la Vatican. Excepţionala lungime a două pontificate a avut o contribuţie deloc neglijabilă la familiarizarea opiniei publice europene cu papii: Pius al IX-lea a fost primul papă din istorie care a depăşit anii de domnie ai lui Petru, infirmînd străvechea idee potrivit căreia nici un papă nu va domni mai mult decît prinţul apostolilor. Printr-un extraordinar concurs de împrejurări, succesorul său imediat, Leon al XIII-lea, a repetat isprava; împreună, cei doi au condus destinele catolicilor vreme de cincizeci şi şapte de ani, din 1846 pînă în 1903.

Sub impulsul lor, componenta romană a catolicismului s-a întărit în mod considerabil, ajungînd chiar să se identifice cu el. Pius al IX-lea şi Leon al XIII-lea au dus o politică sistematică de apropiere între centru şi Bisericile din lumea întreagă, atrăgînd în Oraşul Etern sediile centrale ale ordinelor religioase, sedii ale unor administraţii de comunităţi sau curii supreme, deschizînd seminarii pe naţiuni care să primească supuşii cei mai înzestraţi hărăziţi unei cariere episcopale. Curia se internaţionalizează, iar practica vizitelor regulate *ad limina* ale episcopilor la Roma se instituţionalizează. Această centralizare a Bisericii îşi găseşte un aliat în progresul tehnic, ce comprimă distanţele şi timpul, fiind înlesnită de construcţia de căi ferate, de telegraf, precum şi de dezvoltarea presei, care răspîndeşte declaraţiile pontifilor. Roma atrage mulţimi tot mai numeroase de

credincioşi; aceştia se grăbesc să vină în pelerinaj din întreaga Europă, apoi se întorc în provinciile de unde au plecat ducînd cu ei amintirea, pe care n-o vor uita pînă la sfîrşitul zilelor, că l-au văzut cu ochii lor pe Vicarul lui Hristos. „Trăsătura caracteristică epocii – scrie în 1849 monseniorul de Salinis, fost discipol al lui La Mennais – este deplasarea spre Roma. Roma este centrul catolicităţii, aşa încît de la Roma trebuie să pornească mişcarea ce va da o nouă viaţă societăţilor omeneşti."

Preoţii şi credincioşii îşi fac deopotrivă o datorie pioasă şi un punct de onoare din a reproduce în parohiile lor obiceiurile şi practicile Oraşului Etern: totul se face ca la Roma. Vechile liturghii locale sînt abandonate în favoarea ritului latin, adoptîndu-se pînă şi pronunţia romană a limbii latine. Raportarea la Roma devine regula absolută. Ea îi inspiră pe artişti şi scriitori. Arhitectura religioasă reproduce modelul bazilicii romane, iar penelul pictorilor reînvie primele adunări creştine în clandestinitatea catacombelor, pe care săpăturile arheologului Gian-Battista de Rossi le-au făcut cunoscute publicului francez prin intermediul lucrărilor lui Gabriel Boissier. Louis Veuillot scrie *Parfums de Rome*, un cîntec de iubire închinat Oraşului Etern. Două romane s-au bucurat de un enorm succes în toată Europa şi i-au făcut pe tineri să se îndrăgostească de Biserica primelor veacuri: *Fabiola sau Biserica din catacombe* (1854), al cărui autor nu era altul decît cardinalul Wiseman, un englez convertit, şi *Quo vadis?* (1896) al marelui scriitor polonez Henryk Sienkiewicz, viitor laureat al Premiului Nobel.

Cu toate că ultramontanismul a numărat în rîndurile lui gînditori şi a găsit justificări raţionale şi argumentate, el a atins totodată masele şi a inclus o dimensiune populară. Ultramontanismul se adresa atît inimii, cît şi raţiunii. Un număr impresionant de oameni sînt emoţionaţi de o presă de mare tiraj, iau parte la pelerinaje şi merg să se roage la marile sanctuare. Într-un fel, pentru catolicism, ultramontanismul a însemnat replica experienţei pietiste trăite de Bisericile reformate, cu singura diferenţă că autoritatea eclezială a controlat permanent şi îndeaproape manifestările celui dintîi. Dacă am încerca să aflăm care ar putea fi astăzi prelungirile sau echivalenţele acestui mare elan de pietate populară, probabil că răspunsul l-ar constitui mişcarea harismatică, mişcare ce se bucură începînd din anii '70 ai secolului XX de un real succes în sînul catolicismului.

Ultramontanismul nu este doar o ecleziologie: el depăşeşte teologia, fiind în acelaşi timp o viziune asupra istoriei, precum şi o filosofie socială şi politică – sau, mai exact, ecleziologia lui a modelat gîndirea catolică relativă la societate. Într-adevăr, aceleaşi principii sînt valabile şi pentru organizarea societăţii civile, şi pentru instituţia ecleziastică, începînd cu principiul autorităţii fără de care nu poate exista decît dezordine. Principiile lui '89, expresie a liberalismului şi a raţionalismului, antrenează distrugerea ordinii fireşti dorite de Dumnezeu şi dezlănţuie individualismul, triumf al egoismului şi al anarhiei, izvor de nedreptate ce generează dominarea celor slabi de către cei puternici şi a nevoiaşilor de către cei avuţi. Cît priveşte situaţia socială creată de revoluţia politică şi industrială, gînditorii ultramontanişti zugrăvesc un tablou care, în întunecimea lui, nu e cu nimic mai prejos decît critica şcolilor socialiste şi construiesc încet-încet un sistem ce propovăduieşte întoarcerea la instituţiile care structurau societatea medievală, presupuse a fi asigurat fericirea popoarelor. Se înţelege de la sine că este respinsă ca potrivnică planurilor Providenţei şi mîntuirii societăţii orice disociere între aceasta din urmă şi religie. Religia trebuie să inspire felul în care se comportă atît cîrmuirile, cît şi indivizii. Acest program de restaurare a unei ordini ce încerca să o reproducă pe aceea a Bisericii a cunoscut, ici şi colo, cîte un început de realizare şi a putut invoca în sprijinul lui anumite figuri emblematice. Un exemplu ar fi García Moreno, preşedintele Republicii Ecuador, care a semnat în 1862 un concordat ce satisfăcea toate exigenţele Romei şi calchia dreptul public după cel canonic. Presa ultramontanistă i-a ridicat în slăvi opera de restaurare a unei societăţi creştine împotriva liberalismului ateu. Conferindu-i cununa de martir, moartea sa tragică – a fost ucis de un anarhist – l-a transformat într-un model propus spre venerare credincioşilor şi spre imitare politicienilor catolici. Apelînd la termeni mai actuali, am putea spune că ultramontanismul este un integralism.

Un integralism de două ori reacţionar. Societatea căreia ultramontanismul îi conturează schema ideală se opune radical democraţiei: este cu neputinţă să existe altă putere legitimă în afară de aceea delegată de Dumnezeu, iar ultramontaniştii nu concep că ea ar putea proveni de la bază, printr-o desemnare de jos în sus. Inegalitatea dintre oameni este un fapt natural ce corespunde voinţei Providenţei: deşi toţi sînt cît se poate de egali în faţa lui Dumnezeu în ceea ce priveşte destinul lor spiritual şi toţi sînt chemaţi să-şi mîntuiască

sufletul, pe acest pămînt ei trebuie să fie diferiţi unii de alţii şi inegali, întrucît sînt meniţi să îndeplinească funcţii deosebite şi inegale ca importanţă. Ultramontanismul nu poate fi separat de o viziune organicistă a corpului social, ce se aseamănă cu un trup viu ale cărui mădulare au funcţii diferite şi ale cărui organe sînt specializate. Inegalitatea merge mînă-n mînă cu ierarhizarea: unii se cuvine să asculte, alţii, să exercite conducerea şi patronarea. A-ţi pune străduinţele în slujba egalităţii dintre indivizi ar însemna deci să te împotriveşti voinţei lui Dumnezeu.

Integralismul ultramontanist este reacţionar şi prin nostalgia unui trecut mitizat din plin: cel al unei creştinătăţi care, în Evul Mediu, ar fi avut parte de o „vîrstă de aur". Imaginarul creştinilor se hrăneşte adesea dintr-o epocă în care papii porunceau principilor şi le impuneau respectarea moralei. Dinspre mulţimea catolică se ridică un apel către Sfîntul Scaun: preoţii, uneori victime ale autorităţii exagerate a episcopului, îşi întorc privirea spre şeful suprem al Bisericii; clericii şi credincioşii expuşi şicanelor administrative caută şi ei către cel dintîi dintre păstori şi nădăjduiesc că, de va spori puterea papei, va mai scădea şi apăsarea tutelei politice. Popoarele catolice prin tradiţie pe care vitregiile istoriei le-au supus unor dominaţii străine de confesiune schismatică sau eretică – irlandezii oprimaţi de Anglia protestantă, polonezii anexaţi la Rusia ortodoxă – văd în fidelitatea faţă de tronul lui Petru un mijloc de a-şi conserva identitatea naţională. Patrioţii care visează la unitatea şi independenţa Italiei aşteaptă de la papă să se pună în fruntea mişcării de eliberare a întregii peninsule: este o redeşteptare a vechiului vis guelf de a ieşi de sub dominaţia *tedeschi*-lor. Mergînd pe urmele lui Joseph de Maistre sau ale lui La Mennais, unii speră să refacă în jurul papei unitatea Europei creştine.

Printr-un ocol neprevăzut al istoriei, în secolul al XIX-lea, instituţia pontificală a îmbrăcat o semnificaţie politică. Este vorba în primul rînd despre refuzarea societăţii moderne şi respingerea principiilor Revoluţiei, la care se adugă un proiect de restaurare a ordinii tradiţionale. De asemenea, despre revendicarea de către Biserica Catolică, societate considerată perfectă şi superioară construcţiilor omeneşti, a independenţei faţă de orice sistem politic. Şi, în sfîrşit, despre intrarea unui nou protagonist în sistemul relaţiilor internaţionale.

Antipapismul

Acestei noi fervori de care erau înconjurate Roma şi persoana papei i-a răspuns în mod simetric o tot mai mare animozitate. Desigur, ostilitatea faţă de papalitate nu data de azi, de ieri, iar rolul jucat de ea în secesiunea ţărilor din nordul Europei nu fusese deloc unul lipsit de însemnătate. Dar, deşi este adevărat că în ţările rămase în ascultarea Romei majoritatea guvernărilor nu fuseseră niciodată de acord cu amestecul acesteia în treburile lor interne, anticlericalismul nu-l ataca decît rareori pe papă, care era prea departe pentru a putea stîrni furia pamfletarilor şi, de obicei, nu intervenea în viaţa de zi cu zi a Bisericilor naţionale. Autoritatea pontifului suprem nu era pusă în discuţie decît indirect şi, ca să spunem aşa, prin ricoşeu. Bunăoară, janseniştii nu-i puteau ierta condamnarea celor cinci Propoziţii; era şi unul dintre motivele afinităţilor pe care le aveau cu doctrina richeristă, numită astfel după un preot din Paris, pe nume Richer, care revendica pentru confraţii săi dreptul de a fi asociaţi la conducerea Bisericii, invocînd faptul că erau urmaşii celor şaptezeci şi doi de ucenici ai lui Hristos, la fel cum episcopii se mîndreau că erau urmaşii celor doisprezece apostoli. De aceea, janseniştii propovăduiau o organizare mai democratică a Bisericii. Cu toate acestea, fiind redusă, puterea papei nu suscita mari opoziţii.

În secolul al XIX-lea, dimpotrivă, nici instituţia pontificală, nici persoana papei nu mai lasă pe nimeni indiferent, iar opinia publică se împarte între fidelitatea necondiţionată şi o detestare plină de venin. Este, în parte, şi consecinţa Revoluţiei, pe care Sfîntul Scaun o condamnase în circumstanţele deja menţionate. Propaganda revoluţionară înglobează şi papalitatea printre puterile monarhice şi despoţii pe care îi denunţă: ce-i drept, este vizat mai degrabă suveranul Statelor pontificale decît primul dintre păstori – dar cum să-i deosebeşti, cîtă vreme însuşi papa declară că cele două funcţii sînt indisolubil legate şi că misiunea sa spirituală îi impune suveranitatea asupra unui teritoriu care face din el un şef de stat la fel ca toţi ceilalţi? Pe de altă parte, sentimentele ostile pe care le suscită papalitatea sînt contrapartida intervenţiei sale tot mai frecvente în viaţa Bisericii universale şi în treburile acestei lumi. Statele catolice, care tolerau cu dragă inimă o papalitate slabă şi docilă, încep să-i privească intervenţiile cu suspiciune. Ele acceptă cu greu ca Sfîntul

Scaun să se sustragă tutelei lor: guvernanţii naţiunilor catolice se obişnuiseră atît de mult ca, pînă şi în materie de religie, nimic să nu se hotărască fără acordul lor încît, în 1868, s-au indignat că Pius al IX-lea convocase un conciliu fără să-i anunţe şi pe ei despre intenţia sa – şi unde mai pui că nici nu-i poftise să-şi trimită reprezentanţii, cum era obiceiul.

Nu numai ţările catolice s-au alarmat în secolul al XIX-lea văzînd iniţiativele Romei: acestea nu sînt mai bine apreciate nici în rîndul naţiunilor cîştigate de partea Reformei, cu atît mai mult cu cît unele dintre ele lovesc în sentimentul naţional care, de trei sute de ani, se hrăneşte din neîncrederea faţă de papalitate. Luînd act de mişcarea de convertire ce atrăgea de cîţiva ani spre Biserica Romei o serie de universitari şi clerici de alte confesiuni, cea mai răsunătoare fiind, în 1845, aceea a lui Newman, Pius al IX-lea a reconstituit în 1850 ierarhia catolică din Anglia, ţară care, din secolul al XVI-lea, nu mai era decît un teren de misiune ţinînd de Congregaţia romană a Propagandei: el reînalţă la demnitatea dintîi titlurile vechilor scaune episcopale şi pune în fruntea corpului episcopal reconstituit un arhiepiscop de Westminster. Aceste titluri erau purtate însă de prelaţi ai Bisericii Angliei, care se consideră deţinătorii legitimi ai succesiunii apostolice: în ochii lor, episcopii catolici sînt nişte uzurpatori. Cu brutalitate, decizia pontificală deşteaptă în rîndurile opiniei publice fantasmele unei revanşe papiste. Reacţia politicienior este extrem de violentă: chiar şi un spirit atît de deschis precum Gladstone scrie o carte pentru a denunţa catolicismul. Parlamentul ripostează în 1851 printr-un text de lege care declară ilegale titlurile ecleziastice purtate de clericii aparţinînd altor confesiuni decît Biserica oficială şi îi rezervă Coroanei monopolul creării sau atribuirii de titluri. Dacă reacţia a fost atît de vie, un motiv este şi acela că, în Regatul Unit al Marii Britanii, chestiunea catolicismului se întrepătrunde cu problema irlandeză: combinarea celor două nu are cum să favorizeze dispariţia prejudecăţilor datînd încă din epoca războaielor religioase[1].

1. Numărîndu-se printre cele mai dramatice episoade din istoria Franţei, războaiele religioase au durat din 1562 pînă în 1598. Deşi miezul conflictului l-a constituit disputa dintre catolici şi calvinişti, aspectele politice şi sociale au trecut uneori înaintea celor religioase, astfel încît se poate vorbi pe drept cuvînt (şi) de război civil (n.tr.).

Cu aceeaşi reacţie este întîmpinată în Ţările de Jos o iniţiativă asemănătoare: în 1853, Pius al IX-lea reconstituie ierarhia de aici, în fruntea căreia pune un episcop de Utrecht, oraş aflat în inima Olandei calviniste. O vastă mişcare petiţionară cere o ripostă şi reînvie sentimentul antiroman, moştenire a luptei îndelungate pe care Provinciile Unite o purtaseră, în secolele al XVI-lea şi al XVIII-lea, împotriva Spaniei catolice. Un sfert de secol mai tîrziu, cînd ierarhia catolică este reconstituită şi în Scoţia, agitaţia nu mai este la fel de intensă: opinia publică s-a obişnuit şi experienţa a fost mai puternică decît anumite nelinişti.

Nici în ţările germanice de confesiune protestantă papalitatea nu era privită cu mai puţină suspiciune: britanicilor care cer *No popery* germanii le răspund prin *Los von Rom*. Patrioţii care aspiră la unitatea Germaniei – şi îndeosebi cei care doresc ca ea să se realizeze în jurul Prusiei – consideră catolicismul o forţă adversă, în parte şi din cauza identificării lui cu Austria. Statul prusac intrase în conflict cu ierarhia episcopală în 1837, cu prilejul „incidentului de la Köln". Catolicii aveau să fie încă multă vreme suspectaţi că n-ar fi cetăţeni la fel de buni ca toţi ceilalţi din pricina supunerii lor faţă de Roma, suspiciune care a constituit unul dintre motivele politicii duse de Bismarck în Prusia împotriva Bisericii Catolice sub numele de *Kulturkampf*, luptă pentru cultură.

Această denumire lămureşte cîteva dintre motivele pentru care, în secolul al XIX-lea, atîţia intelectuali, scriitori, savanţi sau scriitori europeni au fost adversari hotărîţi ai papalităţii, combătîndu-i neostenit poziţiile şi intervenţiile: în ochii lor, papalitatea era o putere obscurantistă ce îngrădea libertatea de gîndire şi propăşirea raţiunii. Ceea ce nu înseamnă numaidecît că ei opun orice religie ştiinţei: în sînul confesiunilor protestante se încearcă anumite apropieri între Revelaţia creştină şi cuceririle cunoaşterii ştiinţifice, unele dintre aceste concilieri mergînd, în cazul aşa-numitului protestantism liberal, pînă la anularea dogmei creştine. În cazul catolicismului însă, contradicţia pare totală, astfel încît mulţi considerau că, pentru ca raţiunea să triumfe, iar ştiinţa să propăşească, Biserica Catolică trebuia să-şi piardă orice influenţă asupra pregătirii intelectuale a cetăţenilor, precum şi asupra conducerii societăţilor. Papii nu au făcut nimic pentru a risipi aceste prejudecăţi, condamnînd sistematic toate aspiraţiile societăţii moderne şi propunînd cea mai intransigentă

poziţie cu putinţă pentru catolicism. Între spiritul critic liber şi învăţămîntul bazat pe autoritate, între primatul raţiunii critice şi supunerea necondiţionată faţă de Magisteriu nu se putea întrezări nici o cale de împăcare. Aşa încît, avînd în vedere intervenţia tot mai frecventă a instituţiei pontificale în dezbaterile intelectuale şi politice, sentimentele contrare s-au cristalizat asupra ei şi a persoanei papei.

Statele pontificale

Faptul că liderul acestei Biserici era şi suveranul unui stat teritorial nu avea cum să amelioreze imaginea papalităţii. Pentru a înţelege violenţa unor asemenea pasiuni, n-am putea acorda niciodată prea multă atenţie acestui aspect singular şi consecinţelor sale, îndeosebi problematicii referitoare la ceea ce, în epocă, primeşte numele de „chestiunea romană" şi ocupă un loc de primă importanţă în cadrul relaţiilor internaţionale din secolul al XIX-lea.

Pînă la Revoluţia franceză, dubla suveranitate a papei, spirituală şi temporală, nu ridica probleme: situaţie relativ banală într-o Europă în care demnităţile ecleziastice erau deseori asortate cu posesiuni teritoriale ce se justificau la început prin aceea că ar fi trebuit să le asigure titularilor securitatea materială şi independenţa juridică. Astfel, în Sfîntul Imperiu Roman de Naţiune Germană, care rămînea în Europa Luminilor mărturia cea mai fidelă a spiritului medieval, mai mulţi episcopi erau deopotrivă principi cu posesiuni care exercitau asupra supuşilor şi enoriaşilor o dublă autoritate. Faptul că papa, şeful suprem al Bisericii, domnea totodată ca stăpîn absolut peste un vast teritoriu ce se întindea de-a curmezişul Peninsulei Italice, de la o mare la alta şi de la malurile Padului pînă în Campania, nu făcea pînă la urmă decît să încununeze un edificiu juridic care asocia în întreaga Europă cultul, posesiunea asupra pămîntului şi puterea politică.

Şi în această problemă, ca şi în multe altele, tot Revoluţia franceză a zdruncinat ordinea tradiţională şi a schimbat mentalităţile. Secularizarea averilor clerului în toate ţările ocupate de armatele revoluţionare şi dispariţia din Germania, o dată cu legea din 1803, a principatelor ecleziastice lasă Statele pontificale, dată fiind izolarea lor, într-o poziţie mai expusă. Apare problema legitimităţii unei

indiviziuni care începe să fie văzută ca un semn al confuziei între nişte funcţii ce n-ar avea decît de cîştigat dacă ar fi percepute şi disociate: este începutul primelor controverse asupra chestiunii romane.

La drept vorbind, existase un precedent pe care lumea uită frecvent să-l asocieze cu chestiunea romană propriu-zisă, deşi rolul lui în alterarea relaţiilor dintre papalitate şi Revoluţie nu a fost unul neglijabil: soarta Avignon-ului şi a Comitatului Venaissin, ambele posesiuni ale papei de veacuri întregi. În 1790, din simpatie faţă de ideile Revoluţiei, dar poate şi pentru a scăpa de autoritatea papei şi a legaţilor papali, o parte a locuitorilor din Avignon şi-au manifestat dorinţa de a deveni francezi şi au cerut să se alipească la regat. După o oarecare ezitare, un an mai tîrziu, Adunarea constituantă, pentru a fi sigură de sentimentele populaţiei, a organizat o consultare a acesteia căreia i s-a dat denumirea de „plebiscit": a fost prima aplicare a principiului potrivit căruia popoarele au dreptul să-şi hotărască singure soarta, în opoziţie declarată cu principiile împărţirii între suverani cărora le căzuse victimă nefericita Polonie. Rezultatul a fost cît se poate de clar: locuitorii din Avignon şi din Comitat, inclusiv cei din enclava Valréas, s-au pronunţat cu o foarte puternică majoritate pentru alipire; la Avignon, în centrul oraşului, o stelă păstrează şi astăzi amintirea evenimentului (1791). Socotindu-se jefuită, papalitatea a protestat împotriva acestei tîlhării care nu era deloc de natură să-l facă pe Pius al VI-lea să vadă Revoluţia cu ochi buni.

Autoritatea suverană a papei asupra statelor sale a fost pusă din nou în discuţie în 1797 – şi tot la iniţiativa Franţei revoluţionare –, o dată cu năvălirea în Italia a lui Bonaparte, care i-a impus papei o amputare a acestor state prin Tratatul de la Tolentino. Napoleon a recidivat în 1809, încorporînd pur şi simplu Roma (coborîtă la rangul de capitală a departamentului francez al Tibrului) imperiului său: papa refuzase să-şi închidă statele pentru comerţul britanic şi să adere la blocada continentală. În felul acesta, fiica cea mai mare a Bisericii, care fusese atît de des protectoarea Sfîntului Scaun, a adus atingere de trei ori în douăzeci de ani principiului şi realităţii puterii temporale a papei.

Congresul de la Viena a restabilit autoritatea acestuia asupra tuturor statelor sale, cu excepţia Avignon-ului. Nici o restauraţie nu poate şterge însă amintirea celor întîmplate. Autoritatea suverană

a papei asupra unor teritorii precum Latium sau Romagna intra de acum înainte în conflict cu aspiraţia la unitatea peninsulei a patrioţilor italieni şi în contradicţie cu principiul stipulînd dreptul popoarelor de a-şi hotărî singure soarta, principiu detestabil în ochii Magisteriului, care nu şovăia să-l denunţe: ca dovadă, Grigore al XVI-lea condamnase ridicarea Poloniei împotriva ţarului. Aşadar nici vorbă nu putea fi ca papalitatea să recunoască îndreptăţirea revendicării patriotice sau să facă vreo concesie, oricît de neînsemnată, spiritului liberal: puterea papei-rege era absolută.

Şi măcar dacă statele sale ar fi fost un model de cîrmuire părintească! Dimpotrivă, ele aveau reputaţia – meritată – de a fi cele mai prost conduse dintre toate statele peninsulare; tîlhăria era endemică şi nu exista nimic care să încurajeze iniţiativa ori să stimuleze economia. În totală opoziţie cu o Europă care deduce treptat consecinţele unei distincţii din ce în ce mai bine percepute între religie şi societate; confuzia are valoare de lege în Statele pontificale, denumire ce subliniază adevărata esenţă a acestui stat neobişnuit. Ea are efecte ce par inacceptabile pentru opinia publică: poruncile Bisericii sînt legi de stat, iar dreptul canonic ţine loc de cod civil.

O afacere care a avut un răsunet uriaş în întreaga Europă a scos la iveală tot anacronismul situaţiei: afacerea Mortara. Faptele propriu-zise ocupă doar cîteva rînduri. Într-o noapte din luna iunie a anului 1858, la Bologna, cineva bate la uşa unei familii de evrei stabiliţi de multă vreme în Statele pontificale: un bărbat, însoţit de doi jandarmi, cere să-l vadă pe unul dintre copii – micul Edgar Mortara, în vîrstă de şase ani –, pe care-l ia cu sine. Motivul acestei răpiri se descoperă fără întîrziere: cu cîţiva ani mai înainte, copilul se îmbolnăvise; făcîndu-şi griji pentru mîntuirea lui, o slujnică tînără, aflată în serviciul familiei, îl botezase fără ştirea părinţilor. Taina a fost păstrată pînă la îmbolnăvirea unui alt copil al familiei Mortara, care a murit nebotezat. Chinuită de remuşcări, servitoarea se destăinui unui preot care îl informă numaidecît pe arhiepiscopul de Bologna. Considerînd că, prin botez, copilul aparţinea Bisericii Catolice şi că, prin urmare, aceasta avea obligaţia să vegheze ca el să fie crescut în adevărata credinţă, arhiepiscopul a hotărît să-l ia din familia sa şi să-l ducă la Roma, într-o casă unde avea să fie crescut potrivit învăţăturilor catolice. Nimic nu putea vădi mai bine pretenţia Bisericii Catolice de a face ca drepturile lui Dumnezeu şi ale ei să treacă înaintea drepturilor familiei naturale. Oamenii vremii au văzut aici dovada că

Biserica nu respecta nici o altă regulă în afară de propriile-i legi, nesocotind complet drepturile şi libertăţile individuale. Afacerea a făcut mare vîlvă: tulburarea a fost impresionantă, iar indignarea, generală. Nici măcar guvernanţii nu au putut rămîne indiferenţi. Napoleon al III-lea i-a dat instrucţiuni ministrului de Externe să intervină pe lîngă Sfîntul Scaun pentru ca Biserica să-l înapoieze pe micul Edgar familiei sale: tot ce a obţinut a fost un răspuns negativ.

Departe de a se disocia într-un fel sau altul de poziţia autorităţilor romane, catolicii intransigenţi şi-au dat toată silinţa să explice cum că autorităţile religioase nu puteau acţiona altfel: orice alt comportament ar fi însemnat din partea lor o neîndeplinire a datoriilor ce le reveneau faţă de adevărul a cărui păstrătoare era Biserica. Anticlericalii de toate orientările şi liberalii au luat act de incompatibilitatea dintre legea Bisericii şi legea civilă: un motiv în plus pentru a se strădui să elibereze societatea de sub tutela clericală. Afacerea Mortara a contribuit astfel la grăbirea secularizării societăţii. De asemenea, ea şi-a adus un aport însemnat la întărirea convingerii că puterea temporală era o instituţie anacronică.

Chestiunea romană

Pradă agitaţiei liberale şi confruntată cu revendicarea unităţii Italiei, pentru a-şi menţine dominaţia asupra supuşilor, guvernarea papei este nevoită să recurgă la măsuri severe care nu exclud pedeapsa capitală. Europenii sînt indignaţi de faptul că o guvernare ecleziastică ce invocă în sprijinul ei Evanghelia trimite la moarte oameni care n-au altă vină decît că-şi iubesc prea mult patria: după 1850, în *Les Châtiments*, Victor Hugo va protesta înflăcărat, în numele conştiinţei morale, împotriva barbariei acestei cîrmuiri a preoţilor.

După revoluţiile din 1830 – şi în mai mare măsură după cele din 1848 – a devenit evident că menţinerea autorităţii temporale avea să depindă pe viitor de sprijinul puterilor. În consecinţă, chestiunea romană nu-i mai punea în antiteză doar pe papă şi o parte dintre supuşii săi: ea avea şi o dimensiune internaţională, la fel ca şi aşa-numita chestiune orientală, apărută în urma decăderii Imperiului Otoman. Trăsătura comună a celor două chestiuni era neputinţa unei guvernări anacronice. Dacă statele protestante nu vedeau cu ochi răi

slăbirea unei guvernări a cărei existenţă în sine li se părea ilegitimă, în ceea ce le privea, statele catolice nu puteau rămîne nici pasive, nici pur şi simplu indiferente. De altminteri, papalitatea, incapabilă să reziste de una singură şi de aceea nevoită să ceară sprijin din străinătate, avea să insiste tot mai mult pe diplomaţie, prin intermediul Bisericilor naţionale îndemnate să facă presiuni asupra guvernărilor din propriile ţări. Însă puterile catolice nu aveau nici aceleaşi vederi, nici aceleaşi interese: ele se îngrijeau mai mult să-şi împiedice rivalele să le-o ia înainte decît să acorde Sfîntului Scaun un ajutor dezinteresat. Intervenţia din 1831 a Austriei în favoarea papei şi împotriva supuşilor lui răsculaţi din Romagna antrenase din partea Franţei ocuparea portului Ancona în chip de garanţie.

Dintre toate ţările interesate de chestiunea romană datorită catolicităţii lor, Austria, Belgia, Spania, Franţa, ultima a fost cel mai strîns legată de diferitele episoade ale acestei chestiuni. Implicarea ei a început o dată cu A Doua Republică: revoluţiile din 1848 avuseseră repercusiuni în Statele pontificale; de astă dată, tulburările nu mai izbucniseră doar în provinciile de miazănoapte, ci chiar în centru, la Roma, ca urmare a refuzului lui Pius al IX-lea de a lua parte la războiul patriotic împotriva Austriei, din raţiuni asemănătoare cu cele care motivaseră odinioară, pe vremea blocadei continentale, refuzul lui Pius al VII-lea de a întrerupe relaţiile cu Anglia. La Roma, un triumvirat pusese mîna pe putere şi proclamase Republica. Pius al IX-lea fugise din capitala sa, găsindu-şi adăpost în Regatul Neapolelui, la Gaeta. Credincioşii din toate ţările – şi îndeosebi cei din Franţa, care au făcut presiuni asupra principelui-preşedinte la alegerea căruia avuseseră o contribuţie însemnată – erau răvăşiţi la gîndul că papa nu se mai afla la Roma. Ludovic Napoleon trimise deci un corp expediţionar a cărui misiune oficială era să facă pace între papă şi supuşii săi. Expediţia s-a transformat repede într-o demonstraţie de forţă: nepoţii jandarmilor care, cu patruzeci de ani mai înainte, îl luaseră cu de-a sila pe Pius al VII-lea asediau acum Oraşul Etern pentru a-l înapoia sucesorului său. Din înaltul colinei Ianiculum, artileriştii francezi bombardau Roma: după o lună de zile, rezistenţa a fost înfrîntă şi papa s-a putut întoarce acasă.

Din acel moment, Franţa s-a legat pentru douăzeci de ani de soarta chestiunii romane, supravieţuirea puterii temporale a papei şi existenţa Statelor pontificale depinzînd de sprijinul ei. Susţinînd

ambiţiile Piemontului şi declarînd război Austriei, politica dusă în Italia de către cel de-Al Doilea Imperiu a declanşat un proces pe care l-a scăpat de sub control. Napoleon al III-lea ar fi dorit să limiteze reorganizarea teritorială în nordul peninsulei, evitînd astfel să aducă atingere integrităţii Statelor pontificale – dar, încurajată pe ascuns de Cavour, mişcarea de unificare însufleţită de Garibaldi a depăşit repede graniţele stabilite de prudenţa guvernanţilor. Rînd pe rînd, Romagna şi Emilia, Umbria, aşa-numitele Marche s-au unit cu Regatul Italiei pe cale de a se naşte. După includerea Regatului Neapolelui – care pecetluia încercuirea domeniului pontifical –, soarta a ceea ce mai rămăsese din Statele pontificale era cît se poate de şubredă: era ultimul obstacol în calea desăvîrşirii unificării, pe care, în străinătate, mulţi înclinau să-l considere doar o rămăşiţă a unei epoci apuse pretutindeni, fiind aşadar hărăzit unei dispariţii grabnice.

Însă pe tot cuprinsul Europei catolice se conturează deopotrivă o mişcare de simpatie şi de solidaritate cu persoana papei: în jur de 10.000 de voluntari de douăzeci şi două de naţionalităţi (printre care şi 3.000 de francezi) se adună pentru a participa, sub comanda generalului Lamoricière, la apărarea Sfîntului Scaun, în spiritul strămoşilor lor, acei cruciaţi de odinioară care porniseră să elibereze mormîntul lui Hristos. În ciuda diferenţelor dintre inspiraţiile ideologice, acest elan generos seamănă întru cîtva cu mişcarea Brigăzilor internaţionale care, trei sferturi de secol mai tîrziu, aveau să vină în apărarea Madridului, încercînd să oprească înaintarea fascismului. Doar că zuavii pontificali au avut mai puţin noroc: nu s-a găsit printre ei un Malraux care să le cînte epopeea sau un Hemingway care să spună pentru cine au bătut clopotele la Castelfidardo. Ce-i drept, cauza lor nici nu avea prea mulţi sorţi de izbîndă: apărătorii papei duceau o luptă de ariergardă pe care opinia internaţională o considera pierdută din start.

Începînd din 1860, între papă şi Italia se mai află doar garnizoana franceză din Roma, a cărei prezenţă determină, pentru Franţa, pierderea beneficiului moral al intervenţiei sale de partea Piemontului. Încercînd să scape din capcană, diplomaţia franceză obţine, prin convenţia din septembrie 1864, angajamentul regelui Italiei de a nu invada ceea ce mai rămăsese din Statele pontificale: aşadar, divizia franceză poate părăsi Roma. Însă un atac neaşteptat al lui Garibaldi

îi va obliga pe francezi să revină în grabă, deşi piemontezii îşi ţinuseră promisiunea şi stopaseră înaintarea spre Roma a „cămăşilor roşii". Înfrîngerea Franţei la Sedan şi căderea împăratului, faţă de care Victor-Emmanuel se considera personal legat prin jurămînt, îi permit acestuia din urmă să-şi calce cuvîntul: pe 20 septembrie 1870, piemontezii iau cu asalt Oraşul Etern şi fac o spărtură în zidul de la Porta Pia. După o rezistenţă simbolică, Pius al IX-lea ordonă încetarea luptei. Dispăreau astfel ultimele vestigii ale Statelor pontificale, iar suveranitatea temporală a papei lua sfîrşit.

Deşi rezolvată prin forţa armelor, chestiunea romană nu este totuşi definitiv încheiată: papa – şi, alături de el, catolicii din întreaga lume – refuză să recunoască faptul împlinit. Pius al IX-lea denunţă spolierea şi cere reparaţie. El respinge şi despăgubirile pe care i le propun guvernanţii italieni, şi asigurările aşa-numitei legi a garanţiilor, votată de Parlament în 1871. El însuşi şi succesorii săi se vor considera de acum înainte prizonieri: întrucît domeniul le-a fost smuls prin violenţă, iar oraşul ai cărui suverani legitimi sînt în continuare este ocupat de uzurpatori, ei nu vor mai ieşi dintre zidurile Vaticanului. Încă de la alegerea sa, fiecare papă reiterează în mod solemn protestul predecesorilor săi şi se închide, se izolează de bună voie în palatele apostolice. Lumea catolică este tulburată în faţa destinului nemilos al augustului captiv: în toate bisericile creştinătăţii se fac rugăciuni pentru restaurarea puterii sale; în Franţa, cîntarea *Sauvez Rome et la France* (*Izbăviţi Roma şi Franţa*) asociază în aceeaşi mişcare de pietate doloristă Franţa învinsă şi pontiful întemniţat. Pelerinii zoresc către Roma, tot mai numeroşi de la an la an, spre a primi binecuvîntarea sa şi a-l aclama pe papa-rege, sfidîndu-i astfel pe piemontezi.

În sens invers, această solidaritate demonstrativă dintre clerici şi credincioşi îi face suspecţi pentru concetăţenii lor: în 1877, campania dusă de episcopii francezi în favoarea restabilirii puterii temporale a dus la denunţarea de către Gambetta a clericalismului ca inamicul numărul unu al societăţii. Lumea se îndoieşte de patriotismul lor la fel cum, mai tîrziu, se va îndoi de loialitatea comuniştilor. Paralela nu este întîmplătoare: atunci cînd, în 1924, Partidul Radical Francez va adopta pe post de cuvînt de ordine al campaniei sale electorale lozinca *Nici Roma, nici Moscova*, nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi! Acea Romă care este astfel recuzată nu e Roma fascismului,

ci Roma Vaticanului; radicalii pun aşadar pe acelaşi plan fidelitatea faţă de papă şi alinierea la Comintern.

Chestiunea romană va continua să apese asupra relaţiilor internaţionale încă mult după 1870, părînd insolubilă, la fel ca toate situaţiile în care două entităţi rîvnesc la acelaşi teritoriu şi îşi dispută posesia asupra lui. Problema este aceeaşi ca şi în cazul Ierusalimului, revendicat de două popoare şi trei religii. Şi într-un caz, şi în celălalt, la revendicarea propriu-zis politică se adaugă un element de ordin religios care face şi mai puţin probabilă soluţionarea ei pe cale amiabilă. Probabil că dorinţa succesorului imediat al lui Pius al IX-lea, Leon al XIII-lea, de a-şi asigura sprijinul Franţei în rezolvarea acestei revendicări s-a aflat şi ea, într-o anumită măsură, la originea îndemnului adresat catolicilor francezi de a se ralia regimului. Invers, în 1915, guvernul italian a pretins din partea Franţei şi Marii Britanii, ca preţ al intervenţiei sale[1], angajamentul de a exclude de la viitoarea conferinţă de pace orice reprezentant al Sfîntului Scaun: l-a obţinut fără dificultate atît din partea Angliei protestante, cît şi din partea guvernului francez care, din 1904, nu mai întreţinea relaţii cu Sfîntul Scaun. Pînă la urmă, chestiunea a fost soluţionată printr-o negociere directă între guvernul italian şi Vatican, în 1929. Timp de aproape un sfert de secol, ea apăsase însă asupra relaţiilor internaţionale şi, în fiecare din ţările unde catolicii erau majoritari, asupra raporturilor dintre ei şi guvernanţi, adăugînd astfel o miză internaţională la acelea, deja numeroase, care constituiau contenciosul relaţiilor dintre religie şi politică.

1. Italia a intrat în primul război mondial abia în 1915, de partea Antantei (n.tr.).

Capitolul VII

Religie şi naţiune. Două realităţi universale

Avînd în vedere că societăţile europene se definesc în egală măsură prin raportare la realităţile naţionale şi prin constituirea lor în entităţi politice, relaţiile dintre religie şi societate includ în general raportul pe care cea dintîi îl întreţine cu ideea de naţiune şi cu sentimentul de apartenenţă la o comunitate naţională. Această relaţie nu se confundă cu raporturile dintre religie şi puterea politică, fie şi numai pentru că, în istoria societăţilor europene, naţiunea şi statul nu au coincis întotdeauna: ele s-au opus chiar în numeroase rînduri, iar uneori s-au şi înfruntat. Cazurile de discordanţă între naţiune şi stat nu sînt rare nici în zilele noastre, aflîndu-se la originea unora dintre conflictele care sfîşie continentul şi-i tulbură pacea.

Nu puţine sînt trăsăturile prin care religia şi naţiunea se înrudesc: ele sînt fenomenele sociale cele mai universale. De secole întregi, indiferent de ţară, oamenii s-au alipit atît unuia, cît şi celuilalt tip de comunitate. Drept e că nici nu aveau vreo posibilitate de a li se sustrage – dar de ce-ar fi vrut să o facă? Pentru un individ nu exista nenorocire mai mare decît să-şi fi pierdut patria ori să fi fost surghiunit: deplîngerea nefericirii exilatului sau a proscrisului este o temă constantă în toate literaturile. Soarta apatridului inspiră şi astăzi compasiune. Cît priveşte apartenenţa religioasă, ea li se impunea tuturor încă de la naştere: nu-ţi alegeai religia, tot aşa cum nu-ţi alegi familia sau ţara; naţiunea alegea în locul componenţilor ei. În zilele noastre, lucrurile se petrec încă la fel în ţările scandinave, unde indivizii sînt înscrişi de la naştere în Biserica de stat. Deşi unui liber-cugetător îi era îngăduit să nu adere la credinţa mărturisită de întreaga naţiune, societatea nu tolera o îndepărtare făţişă de această credinţă, admiţînd mai uşor ipocrizia decît apostazia.

Altă trăsătură comună: nici religia, nici naţiunea nu acceptă jumătăţile de măsură; nu aparţineai decît unei singure naţiuni şi unei singure religii. Şi una, şi cealaltă cereau o supunere care să excludă orice alt ataşament. Şi într-un caz, şi în celălalt, supunerea este pe viaţă. Schimbările de patrie rămîn excepţionale şi, în general, sînt asimilate cu trădarea. Pe de altă parte, eşti botezat pe vecie: nu numai clericul este consacrat *in eternum*, ci şi orice individ botezat. Adeziunea la una sau la cealaltă putea merge pînă la jertfirea propriei vieţi.: oamenilor li se insufla ideea că a muri pentru patrie este destinul cel mai frumos şi mai vrednic de rîvnit; şi cîţi creştini n-au năzuit la cununa de martir, dorindu-şi cu ardoare să-şi dovedească credinţa chiar şi în suplicii!

Religia şi naţiunea transcend deopotrivă durata existenţelor individuale: patriile nu mor – ele supravieţuiesc cetăţenilor ce le alcătuiesc, iar nemurirea lor se clădeşte pe sacrificiul indivizilor. Cît despre religii, ele se înscriu în afara timpului şi a istoriei, întrucît vestesc un adevăr ce prefigurează o lume în care timpul va fi abolit.

Istoria recentă a atestat de altfel capacitatea celor două realităţi de a rezista la încercarea timpului. Ea a infirmat mai cu seamă previziunile marxismului, care pronostica extincţia inevitabilă a amîndurora atunci cînd vor fi dispărut condiţiile socioeconomice de care, în funcţie de sistem, depindea existenţa lor: dominaţia burgheziei şi lupta de clasă. O jumătate de secol de aplicare necruţătoare a marxism-leninismului a recuzat postulatul care nu voia să vadă în sentimentul naţional şi în credinţele religioase decît sublimarea unei stări temporare a raportului dintre forţele sociale. Acest postulat ni se arată astăzi drept ceea ce este: un *a priori* ideologic mai apropiat de actul de credinţă decît de o constatare ştiinţifică. În toate ţările supuse imperiului comunist imediat după terminarea celui de-al doilea război mondial, sentimentul religios a rezistat atacurilor şi, departe de a dispărea, a triumfat el asupra ideologiei, şi nu invers. Cît despre sentimentul naţional, acesta nu numai că nu a dispărut, dar a reapărut cu o forţă înzecită după ce a fost atîta vreme înăbuşit sau confiscat. Religia şi naţiunea s-au regăsit astfel de aceeaşi parte a baricadei, luptînd umăr la umăr împotriva aceluiaşi adversar.

Întîlnindu-se în mintea şi inima oamenilor, naţiunea şi religia nu se pot ignora: ele întreţin în mod necesar anumite relaţii. De-a lungul secolelor, aceste relaţii au fost strînse şi cît se poate de variate. Pentru istoria lor ar fi nevoie de o carte întreagă, o carte care n-ar fi lipsită

de rost chiar dacă n-ar face altceva decît să descrie diversitatea respectivelor relaţii şi să le reconstituie succesiunea. Putem găsi aici toate variantele posibile. Relaţiile dintre religie şi naţiune nu sînt neapărat de concurenţă şi rivalitate: tipul de relaţii cel mai răspîndit şi care a dăinuit cel mai mult este acela al unei interdependenţe implicînd apartenenţa religioasă şi apartenenţa naţională. Fără a aluneca într-un schematism abstract, putem distinge, la o primă privire, trei epoci succesive ale căror forme s-au întrepătruns, trecerea de la o epocă la următoarea făcîndu-se fără ca toate vestigiile precedentei să dispară imediat: la sfîrşitul secolului XX, Europa juxtapune încă situaţii moştenite de la fiecare dintre aceste trei epoci.

Epoca simbiozei. Naţiunile sfinte

Prima epocă, cea mai comună şi totodată cea mai întinsă în timp, se caracterizează printr-o strînsă interdependenţă mergînd pînă la simbioza dintre religie şi naţiune. Dacă ea comportă o asemenea imbricare a celor două realităţi, motivul este acela că, într-un fel, originile lor se confundă: popoarele le-au conştientizat simultan pe amîndouă. În Europa, naşterea naţiunii a coincis frecvent cu trecerea de la păgînism la creştinism: convertirea însemna şi accederea la o civilizaţie superioară. Faptul este valabil în special pentru popoarele care au intrat într-un al doilea cerc al creştinătăţii europene, cu ocazia unei a doua faze de evanghelizare a continentului, în jurul anului 1000: este vorba despre ţările din nordul Europei, la care se adaugă cele din Europa Centrală şi de Est. Pentru Norvegia sau Danemarca, Polonia şi Ungaria, convertirea suveranilor a antrenat-o pe aceea a popoarelor, iar botezarea celor dintîi este şi astăzi sărbătorită ca actul de naştere al naţiunii: pietatea populară îmbinată cu iubirea de patrie le-a adus canonizarea. Cazul Galiei nu este deloc similar – deşi, potrivit unei anumite tradiţii, Franţa creştină ia naştere o dată cu botezul lui Clovis –, motivul fiind evident: atunci cînd conducătorul francilor decide să îmbrăţişeze religia soţiei sale, Clotilde, Galia era deja creştinată: Sfîntul Martin, căruia tradiţia îi atribuie evanghelizarea satelor, murise deja de un secol; spre deosebire de suveranii a căror alegere personală o antrenase pe aceea a poporului lor, Clovis trece la religia supuşilor săi. Indiferent dacă s-au înscris în primul val de evanghelizare, precum ţările care

făcuseră parte din Imperiul Roman, ori s-au alăturat acestora doar cinci-şase sute de ani mai tîrziu, precum noroadele rămase dincolo de *limes*, toate popoarele europene aşezate pe teritoriul lor din timpuri imemoriale sau năvălitorii recenţi (de pildă, ungurii) vor uni mai tîrziu într-o pietate comună naţiunea şi religia creştină. Conflictele care au izbucnit adeseori între puterile regale şi Biserici, certurile dintre suverani, primaţi şi arhiepiscopi sau dintre papă şi împărat nu afectau cu nimic simbioza dintre religie şi naţiune. Întreaga societate era învăluită într-o ambianţă sacrală care i-a permis lui Marc Bloch să vorbească, în cazul monarhiei franceze, despre „religia de la Reims".

La rădăcina acestei imbricări stă o convingere care nu este întotdeauna explicit formulată, dar care este unanim admisă şi ţine de o anumită viziune teologică: naţiunea e o fiinţă vie, o realitate spirituală care există în ochii lui Dumnezeu şi are un suflet. Providenţa are intenţiile ei în privinţa naţiunii: aceasta este chemată să îndeplinească o misiune sfîntă. De aceea, pentru un supus, a-şi sluji regele, a se bate pentru ţară înseamnă să asculte de Dumnezeu. Aşa se face că fiecare naţiune se crede chemată să joace un rol în împlinirea planurilor lui Dumnezeu. Spania avea misiunea de a-i respinge pe necredincioşi şi de a elibera peninsula; o dată cu încheierea *Reconquistei* sub Regii Catolici, marcată de căderea Granadei în 1492, misiunea Spaniei se mută dincolo de mări: ea trebuie să vestească Lumii Noi Evanghelia şi să cîştige pentru creştinism teritoriile recent descoperite. La celălalt capăt al Europei, poziţia geografică îi dictează Poloniei misiunea ce îi revine: să fie zidul de apărare al Occidentului latin în faţa Rusiei schismatice. Cît despre Rusia însăşi, moştenitoare a Bizanţului după căderea Constantinopolului şi învestită cu demnitatea celei de-A Treia Rome, destinul ei se formulează tot în termeni religioşi: ea este Sfînta Rusie, păzitoare a ortodoxiei şi însărcinată cu o anumită răspundere faţă de toate popoarele care-i împărtăşesc credinţa.

Probabil că identificarea dintre religie şi destinul naţional are cea mai mare vechime tocmai în Franţa, deoarece aceasta este una dintre cele mai vechi naţiuni. O tradiţie acreditată de abaţia Saint-Denis a înfăţişat încă de timpuriu Regatul Franţei drept naţia aleasă, chemată să fie, după venirea lui Hristos, continuatoarea Israelului din Vechiul Testament, de unde şi sintagma cu valoare de adagiu *Gesta Dei per Francos*; Dumnezeu nutreşte pentru franci o iubire aparte. Două

figuri istorice au ilustrat această interpretare religioasă a istoriei naţionale, contribuind totodată la fondarea ei. Mai întîi, cea a evlaviosului rege Ludovic cel Sfînt, model al suveranului creştin, care face ca în regatul său să domnească dreptatea, cavaler ce pleacă în cruciadă şi moare departe de casă. Apoi, cea a Jeannei d'Arc, a cărei istorie este mai misterioasă: într-adevăr, în secolul al XV-lea, naţiunile Occidentului se consideră încă părţi ale unei creştinătăţi relativ unite. Ceea ce nu exclude unele conflicte între ele, conflicte care nu pot îmbrăca însă, după cîte se pare, o semnificaţie religioasă, deoarece şi unele, şi altele împărtăşesc aceeaşi credinţă şi sînt în comuniune cu Sfîntul Scaun. Ca atare, războiul de succesiune care opune cele două monarhii ale Occidentului nu poate fi văzut ca un război religios: francezii şi englezii mărturisesc aceeaşi credinţă. De altminteri, catolica Jeanne este condamnată la arderea pe rug de un tribunal al Bisericii constituit la iniţiativa unor englezi catolici şi executată de nişte soldaţi ce-i împărtăşesc credinţa. Şi totuşi, patimile şi moartea ei au dobîndit o semnificaţie religioasă: Jeanne d'Arc a fost recunoscută ca sfîntă de către Biserică atît în virtutea misiunii ei, cît şi pentru sfinţenia scurtei sale existenţe. Aşadar nu putem vorbi de martiriu în acest caz, deoarece nu din ură faţă de credinţă a fost ea dată morţii: lucrurile ar putea sta mai degrabă invers, întrucît capetele de acuzare reţinute împotriva ei au fost cele de erezie şi vrăjitorie. Cu toate acestea, Jeanne a fost canonizată şi chiar Franţa laică a recunoscut-o ca sfîntă a patriei. Acest amestec indisolubil, care îmbină consideraţii religioase cu ceea ce am putea numi deja un sentiment patriotic în cultul închinat Jeannei d'Arc, constituie un element esenţial al misterului şi al rolului ei istoric. În drama pe care i-a inspirat-o păstoriţa de la Domrémy, un spirit atît de nonconformist precum Bernard Shaw a scos bine în evidenţă faptul că apariţia bruscă a Jeannei d'Arc în istorie anunţase sfîrşitul indiviziunii creştinătăţii medievale şi naşterea naţiunilor moderne.

Epoca modernităţii. Religie şi naţionalitate

Cea de-a doua epocă istorică a relaţiilor dintre religie şi naţiune se distinge limpede de precedenta prin fracţionarea spaţiului european în entităţi naţionale. Desigur, nici primei epoci nu-i erau necunoscute diviziunile teritoriale, şi ar fi o mare iluzie să ne închipuim Europa

medievală ca pe o lume omogenă şi unită ; dar, cu excepţia notabilă a ruperii de Orientul creştin, ilustrată în mod dramatic de jefuirea Constantinopolului de către cruciaţii veniţi din Occident în 1204, diviziunile sale se înscriau într-un univers ce recunoştea autoritatea religioasă a pontifului roman, deşi suveranii nu şovăiau să-i încalce poruncile şi-i contestau dreptul de a interveni în treburile interne ale regatelor peste care domneau. O dată cu Reforma protestantă, în secolul al XVI-lea, legăturile care uneau creştinismul şi realitatea naţională nu sînt anulate, ci substanţial transformate de destrămarea unităţii religioase şi fragmentarea creştinătăţii. Unirea dintre religios şi politic se va realiza de acum înainte în cadrul mai strîmt al naţiunii : este tocmai principiul Bisericilor naţionale ale căror limite coincid cu cele ale statului, după modelul germanei *Landeskirche*. Cu toate că nu putem determina cu precizie care a fost cauza şi care efectul, apariţia concomitentă în secolul al XVI-lea a naţiunilor moderne şi a Bisericilor naţionale a reprezentat, în orice caz, un mare fapt istoric care a instituit modernitatea. Pentru un popor, referinţa religioasă este un mijloc de a-şi afirma singularitatea naţională şi o componentă a identităţii sale în cadrul concertului european. Deşi inspirată în esenţă de motivaţii religioase, alegerea Reformei a fost, pentru nordul Europei, şi ocazia de a ieşi de sub tutela Romei şi de a-şi cuceri independenţa culturală şi politică. Boemia cunoscuse la sfîrşitul Evului Mediu un fenomen asemănător prin cultul închinat memoriei lui Jan Hus, care însemna deja respingerea autorităţii romane şi afirmarea poporului ceh. Aceeaşi mişcare suscită în acest moment recunoaşterea limbilor vulgare ca limbi religioase, administrative şi de cultură : de acum înainte, este îngăduit să te rogi lui Dumnezeu şi să-i asculţi cuvîntul în limba vorbită în mod obişnuit. Traducerea Bibliei de către Luther şi adoptarea în Anglia a celebrei *Prayer Book* sînt contemporane cu ordonanţa de la Villers-Cotterêts, care impune pe viitor folosirea limbii franceze în administraţie şi în justiţie. Legătura dintre religie şi naţiune s-a reînnodat, iar antipapismul a devenit, pentru naţiunile care s-au rupt de Roma, un adjuvant al personalităţii naţionale.

Dacă trecerea la această a doua epocă istorică a relaţiilor dintre religie şi conştiinţa naţională a implicat în principal naţiunile care au îmbrăţişat Reforma, cele care au făcut alegerea contrară şi au rămas sub ascultarea Sfîntului Scaun au realizat, la rîndul lor, o mişcare similară. Contrareforma a avut efecte comparabile : faptul că naţiunile

catolice au rămas fidele credinţei tradiţionale a contribuit la acuzarea identităţii lor; pentru Bavaria sau Austria, lupta împotriva ereziei protestante a preluat ştafeta luptei creştinătăţii împotriva păgînilor sau a necredincioşilor. Astfel, războiul care a sfîşiat vreme de treizeci de ani, din 1618 pînă în 1648, Europa Centrală a fost, prin unele aspecte, un război religios opunînd, de o parte, Austria şi Spania catolice, iar de cealaltă parte, cehii răsculaţi, prinţii germani protestanţi şi Suedia luterană a lui Gustav Adolf, ai cărui soldaţi luptau pentru credinţa lor şi cîntau imnuri după bătălie. Tot alegerea unor confesiuni diferite a fost cauza dislocării a şaptesprezece provincii din componenţa fostelor Ţări de Jos şi a antrenat separarea Provinciilor Unite de credinţă calvinistă de Belgia rămasă catolică.

Trăsătura ce caracterizează a doua epocă după fracţionarea Europei creştine este această coincidenţă dintre decuparea teritorială şi împărţirea pe confesiuni. Divizarea continentului în entităţi separate are de acum înainte un echivalent în planul religiei: legăturile dintre cele două realităţi şi sentimentele pe care le inspiră fiecare dintre ele sînt departe de a fi slăbit, iar coincidenţa lor aproape perfectă, consacrată de principiul *Cujus regio, ejus religio,* a înzecit sentimentul naţional şi a făcut din apartenenţa confesională criteriul şi fundamentul societăţii politice. Am văzut deja care au fost efectele acestui fapt asupra vechiului regim al relaţiilor dintre religie şi societate.

Timpul revoluţiilor europene a inaugurat o a treia epocă, a cărei trăsătură caracteristică este o disociere tot mai accentuată între religie şi naţiune. Expunerile ce vor urma vor avea ca obiectiv zugrăvirea procesului prin care aceste două mari realităţi s-au îndepărtat una de alta, mergînd uneori pînă la a se opune reciproc. Intrarea într-o nouă epocă nu înseamnă însă şi sfîrşitul epocilor anterioare: timpul religiosului fiind un timp lung, ele supravieţuiesc încă mult după ce cauzele care au dus la apariţia lor au dispărut, continuînd să subziste aşadar în memorie, în imaginar şi în conştiinţe. Tocmai această coexistenţă stîrneşte animozităţile şi alimentează conflictele legate de chestiunea religioasă. Chiar şi în Franţa, supravieţuirea epocilor anterioare Revoluţiei explică în parte duritatea luptelor prilejuite de intrarea în cea de-a treia dintre epocile pe care le-am delimitat.

Prima şi a doua epocă nu au dispărut cu totul de îndată ce Franţa a disociat apartenenţa naţională de apartenenţa confesională. Această disociere este probabil motivul cel mai adînc al conflictului dintre catolicism şi Revoluţie. De obicei sînt incriminate mai curînd contradicţia dintre filosofia politică şi cea socială, incompatibilitatea dintre

o societate individualistă bazată pe primatul libertăţii şi o ordine tradiţională care pune interesul superior al grupurilor mai presus de aspiraţiile personale. Cu siguranţă că această opoziţie a fost determinantă, iar impactul ei a crescut chiar pe măsură ce, de-a lungul secolului al XIX-lea, Magisteriul roman a aruncat anatemă după anatemă asupra liberalismului pe care îl făcea răspunzător pentru toate relele ce covîrşeau societatea, începînd cu ateismul şi sfîrşind cu nedreptatea socială. Şi totuşi, cine ştie dacă, pentru catolicii francezi care identificau de secole întregi patriotismul cu propria lor credinţă, sentimentul de a fi dintr-o dată ca şi deposedaţi de naţiunea ce le aparţinea nu a fost un factor la fel de hotărîtor în respingerea Revoluţiei? Căci, începînd din acel moment, puteai fi cetăţean francez pe deplin, cu aceleaşi drepturi ca şi ceilalţi compatrioţi, fără să fii şi membru al Bisericii Romano-Catolice.

Cum ar fi putut catolicii să nu interpreteze această răsturnare ca pe o infidelitate a Franţei faţă de originile şi vocaţia ei? Cu atît mai mult atunci cînd moştenitorii Revoluţiei opun viziunii lor mistice un mesianism de sens contrar care transformă Franţa în misionara principiilor de la 1789, propovăduitoarea evangheliei revoluţionare: din acel moment, inima francezilor este împărţită între două viziuni la fel de idealiste ce adaugă patriotismului o dimensiune religioasă sau ideologică.

Concepţia religioasă în care Franţa se înfăţişează ca fiica cea mare a Bisericii a dăinuit şi după evenimentele Revoluţiei, continuînd să inspire tot felul de iniţiative: aşa, de pildă, propunerile reiterate de a închina Franţa Sfintei Inimi a lui Iisus şi sugestiile de a întipări imaginea lui Hristos în suferinţă pe drapelul tricolor. Şi cîţi catolici înflăcăraţi n-au căzut pe cîmpul de onoare convinşi că-şi dau viaţa atît pentru patria mult iubită, cît şi pentru convingerile lor religioase! În încercarea primului război mondial, cele două concepţii s-au apropiat: la 11 noiembrie 1918, anunţînd în Camera Deputaţilor semnarea armistiţiului, Clemenceau le reconcilia într-un acelaşi act oratoric glorificînd Franţa, „ieri ostaş al lui Dumnezeu, astăzi ostaş al Dreptului". În iulie 1937, întors de la Congresul Euharistic de la Lisieux, unde îl reprezenta pe papă, cardinalul Pacelli, secretarul de stat al lui Pius al XI-lea, a rostit din înaltul amvonului de la Notre-Dame de Paris o alocuţiune memorabilă despre vocaţia creştină a Franţei: nu s-a găsit atunci nici un anticlerical care să se arate ofensat de ceea ce, altădată, ar fi fost interpretat fără nici un dubiu

drept o ingerință clericală și o tentativă de acaparare a națiunii de către catolici; la ora aceea, opinia publică avea mai mult interes să vadă în alocuțiunea cu pricina o expresie a simpatiei Vaticanului față de Franța și de națiunile angajate într-o luptă fără cruțare împotriva regimurilor totalitare. Trei ani mai tîrziu, în mai 1940, într-o conjunctură dramatică – germanii spărseseră frontul și erau la o zi de marș de capitală –, titularii puterii regăseau reflexele ancestrale ale străvechii alianțe dintre religie și patrie: în bazilica metropolitană, guvernul asistă *in corpore* la o ceremonie în care se fac rugăciuni pentru Franța.

Acest comportament în vremuri de restriște, moștenire a epocilor precedente, caracterizează nu doar Franța, ci toate popoarele, indiferent de regim, chiar și pe cele mai ostile oricărei credințe religioase: astfel, regimul sovietic, deși considera religia o superstiție și persecutase Bisericile, n-a avut altă preocupare mai grabnică în fața invaziei armatei germane din iunie 1941 decît să solicite sprijinul moral al Bisericii Ortodoxe și să mobilizeze sentimentul religios întru izbăvirea patriei.

Religia salvează națiunea

Identificarea cu religia, fie ea catolică, protestantă sau ortodoxă, nu a fost și nu este dusă nici astăzi, nicăieri, atît de departe ca în cazul națiunilor private de existență politică, cele care n-au avut niciodată un stat care să le apere și să le reprezinte sau care l-au avut și l-au pierdut. Atunci cînd un popor este înfrînt, asuprit, supus unei dominații străine, mai cu seamă dacă religia lui este diferită de a asupritorului, religia îi asigură menținerea personalității și îl ajută să-și conștientizeze singularitatea. Biserica devine chivotul sfînt al patriei, păstrătoarea sufletului național. Date concrete concură la a face din Biserică și din slujitorii ei garanții memoriei naționale. Biserica sau templul sînt singurele locuri unde se adună populația, unde locuitorii au dreptul să se regăsească și unde pot practica în mod public o sociabilitate colectivă. De asemenea, ele constituie singurul spațiu unde se poate face auzită o voce relativ liberă, cea a oficiantului, preot sau pastor, predicînd din amvon. În absența cadrelor politice, în lipsa unor notabili instruiți care să poată fi purtătorii de cuvînt ai poporului lor, clericii, singura elită cultivată, știind să scrie și să

citească, îşi asumă o funcţie de încadrare, în special în societăţile rurale compuse în majoritate din ţărani aserviţi unor proprietari străini: reduşi la condiţia de fermieri ai anglicanilor *landlords*, ţăranii irlandezi s-au strîns în chip firesc în spatele propriilor preoţi, la fel cum au făcut şi ţăranii polonezi sau slovaci. Astfel, catolicismul a asigurat atît supravieţuirea Irlandei, supusă cu forţa Angliei protestante, cît şi pe cea a Poloniei dezmembrate şi sfîşiate între Rusia schismatică şi Prusia eretică; în contrapartidă, relaţiile cu puterea ocupantă au fost cele mai puţin conflictuale tocmai în teritoriile anexate Austriei catolice. Diferenţa de religie jucase un rol important şi în 1830, în ridicarea Belgiei catolice împotriva Regatului Olandei de confesiune calvinistă. Cu toate acestea, mişcările insurecţionale ale populaţiilor catolice împotriva unor suverani străini de religie diferită nu s-au bucurat decît rareori de încurajările Sfîntului Scaun, prizonier al tradiţiei lui de respectare a puterii în vigoare şi bîntuit de spaima agitaţiei revoluţionare: în iunie 1831, mai preocupat să rămînă în bune relaţii cu monarhii decît să placă opiniei publice, Grigore al XVI-lea le-a reproşat polonezilor că se revoltaseră împotriva autorităţii ţarului.

Factorul religios nu a fost mai puţin hotărîtor în dislocarea Imperiului Otoman, precipitată de mişcarea de emancipare a popoarelor creştine din Balcani. Sultanii nu căutaseră totuşi să convertească la islamism popoarele supuse, ci le lăsaseră să-şi practice propria religie, iar Poarta îi trata cu mare respect pe liderii lor religioşi, a căror loialitate garanta docilitatea populaţiilor. În zorii secolului al XIX-lea, situaţia începe să se schimbe: popoarele creştine se deşteaptă şi aspiră la independenţă; în cadrul acestei mişcări, sentimentul religios a jucat un rol important. Tot el explică şi curentul de simpatie ce prinde să se contureze pe întreg cuprinsul Europei creştine în favoarea grecilor ce se răsculaseră împotriva turcilor: uitînd conflictele dintre latini şi ortodocşi, francezii se simt solidari cu răsculaţii: Victor Hugo cîntă *Copilul grec* care cere să i se dea praf de puşcă şi gloanţe, iar Delacroix pictează masacrele de la Chios. Mişcarea filoelenică ce-i va constrînge pe guvernanţi să intervină îmbină dragostea de libertate cu amintirea Greciei antice şi solidaritatea Europei creştine: bătălia de la Navarino va fi un fel de reeditare a celei de la Lepanto. Toate celelalte popoare creştine din Balcani, sîrbi, bulgari, români, se vor ridica la rîndul lor şi se vor bate atît pentru independenţă, cît şi pentru ortodoxie. Nici astăzi religia nu e

străină de animozitatea ce continuă să aţîţe, una împotriva alteia, Grecia şi Turcia, chiar şi după ce aceasta din urmă a fost laicizată.

Implicaţia religioasă a luptei pentru independenţă naţională, ca şi strînsa asociere dintre cauza patriotică şi religia tradiţională au făcut ca marea mişcare în numele naţiunii ce a agitat întreaga Europă în secolul al XIX-lea să prelungească şi, în acelaşi timp, să încheie cea de-a doua epocă a relaţiilor dintre religie şi naţiune.

O parte dintre urmele acestei simbioze nu s-au şters nici astăzi, fie şi pentru simplul fapt că nu toate popoarele şi-au cucerit încă independenţa faţă de o dominaţie străină de confesiune diferită. Aşa se întîmplă, de pildă, în Irlanda de Nord : cu toate că dimensiunea propriu-zis religioasă a conflictului s-a diminuat pînă la a dispărea aproape complet, în Ulster se vorbeşte în continuare despre catolici şi protestanţi. În fosta Iugoslavie, referirea la diferenţele de religie este un element ce contribuie la explicarea alegerilor contrare, iar violenţa cu care acestea se opun constituie expresia refuzului unor populaţii de religie diferită de a trăi împreună într-o aceeaşi entitate politică. Separarea se face după criteriul religiei : sîrbii ortodocşi de o parte, croaţii catolici de cealaltă, iar musulmanii bosniaci la mijloc, între două focuri, consecinţă a legăturii istorice dintre religie şi naţionalitate.

În statele care s-au constituit o dată cu dezagregarea Imperiului Otoman, pe măsura eliberării popoarelor, Bisericile ortodoxe din Serbia, Bulgaria şi România s-au ridicat, la iniţiativa guvernanţilor, la rangul de Biserici autocefale printr-o mişcare asemănătoare cu aceea a Bisericilor reformate. Aşa a continuat de-a lungul şi de-a latul Europei, timp de aproximativ trei sute de ani, marea mişcare ce aspira să suprapună structurile ecleziastice şi realitatea naţională. Apropiind astfel Bisericile Răsăritului de cele ale Apusului protestant, ea adîncea diferenţele faţă de Biserica Catolică ; în acelaşi timp, printr-o mişcare de sens contrar, aceasta din urmă înăsprea tutela Sfîntului Scaun asupra Bisericilor naţionale.

Împrejurările istorice ce făcuseră ca, în mai multe ţări, Biserica Catolică să fie păstrătoarea naţiunii şi apărătoarea sufletului ei au lăsat urme care au dăinuit pînă în zilele noastre la nivelul mentalităţilor şi al instituţiilor. În fosta republică a Poloniei, unde regalitatea era electivă, atunci cînd tronul rămînea liber, cel care îndeplinea rolul de *interrex*, asigurînd interimatul puterii, era primatul, episcopul de Poznań. Această datină care făcea din el un element de

continuitate istorică explică de ce, sub regimul comunist, polonezii s-au îndreptat în chip firesc spre cardinalul Wyszyński pentru a apăra fidelitatea ţării faţă de propriile-i tradiţii. Aici se găseşte şi originea diferendului care, după căderea regimului comunist, opune pretenţiile unei părţi a ierarhiei şi a clerului catolic acelora dintre polonezi care revendică autonomia completă a statului în raport cu Biserica : în numele unei anumite concepţii asupra Poloniei şi invocînd rolul capital jucat de Biserică în prăbuşirea comunismului, cei dintîi consideră catolicismul drept elementul constitutiv şi distinctiv al naţionalităţii poloneze. Este şi motivul pentru care succesorul cardinalului Wyszyński, cardinalul Glemp, s-a crezut dator să încurajeze candidaturi ce intrau în concurenţă cu cele ale cîtorva dintre personalităţile care jucaseră un rol însemnat în eliberarea patriei, dar care aveau în ochii săi păcatul de neiertat de a fi de naţionalitate evreiască. În Ungaria vecină, Biserica Catolică ocupa o poziţie tradiţională oarecum asemănătoare : bizuindu-se pe această tradiţie, cardinalul Mindszenty a ţinut piept puterii comuniste, iar regimul l-a incriminat spre a-l discredita exact din acelaşi motiv. În Grecia ortodoxă, pe perioada tulburărilor care au urmat după eliberarea ţării în 1945 şi care au împărţit opinia publică în tabere adverse, regenţa a fost încredinţată celui dintîi dintre ierarhii Bisericii Ortodoxe, arhiepiscopul Damaskinos. În Cipru, grecii care se luptau pentru eliberarea insulei şi alipirea ei la Grecia l-au înălţat pe episcopul Makarios la rangul de etnarh ; cam aceeaşi soartă avusese odinioară şi monseniorul Tiso, care, în împrejurări tulburi, personificase năzuinţa slovacilor de a ieşi de sub tutela Pragăi. Astfel, în întreaga Europă, religia a jucat un rol fără egal atît în apărarea identităţilor specifice, cît şi în mişcarea pentru constituirea lor în naţiuni independente.

Dimpotrivă, în statele constituite de multă vreme şi puternic centralizate, religia a protejat adeseori şi culturile regionale, asigurînd dăinuirea comunităţilor minoritare : fără a pune numaidecît în discuţie apartenenţa la un ansamblu mai vast, ea a jucat pentru acestea din urmă un rol destul de asemănător cu cel pe care-l îndeplinea în alte părţi împotriva administraţiilor străine. În Franţa, naţiunea cea mai veche şi, fără îndoială, şi cea mai unificată, Biserica Catolică a luptat pentru păstrarea tradiţiilor locale şi a dialectelor regionale, împotriva iacobinismului care a preluat ştafeta monarhiei absolute. Opunîndu-se voinţei enunţate de abatele Grégoire de a substitui franceza, limba naţiunii şi a democraţiei, graiurilor locale, rămăşiţe

ale feudalității și ipotetice obstacole în calea unei conștientizări a apartenenței la o patrie comună, și spre deosebire de învățămîntul public care condamna folosirea dialectelor, clerul – atît prin catehеză, cît și prin predicarea în bretonă, provensală, alsaciană sau flamandă – a asigurat supraviețuirea acestor limbi înainte ca o serie de guverne să hotărască de curînd autorizarea folosirii lor, avînd în vedere că ele nu păreau să mai amenințe nici democrația, nici coeziunea națională. Pentru cler, utilizarea acelor dialecte și atașamentul față de tradițiile regionale erau un mijloc de a-și apăra credincioșii de atmosfera nocivă a capitalei și de a zădărnici răspîndirea învățăturilor dăunătoare: a te declara răspicat catolic și breton sau a cînta în provensală însemna nu atît să te opui patriei franceze, cît să-ți mărturisești fidelitatea față de Franța din vechime.

Rolul catolicismului a fost chiar mai important în Spania pentru particularismele basc și catalan: dacă în 1936 Țara Bascilor a ales să rămînă loială guvernului republicii[1], a făcut-o nu atît din simpatie pentru partidele ce-l constituiau, cît pentru că ținea la propriile-i libertăți pe care, pe de o parte, se temea să nu le vadă suprimate de către naționaliști, iar pe de altă parte, le considera indisociabile de convingerile ei religioase. Tot astfel, abația de la Montserrat, important loc de aducere aminte al populației catalane, s-a opus voinței regimului franchist de a șterge o dată pentru totdeauna din *Generalidad*[2] amintirile Cataloniei.

Se constată așadar că religia a fost cînd liantul unității naționale, cînd protectoarea particularismelor regionale: și într-un caz, și în celălalt, rolul ei istoric a fost capital.

Națiunea împotriva religiei

Timpul revoluțiilor inaugurează o nouă epocă în istoria relațiilor dintre religie și fenomenul național: între cele două se schițează acum o separație care se va consuma abia mult mai tîrziu, deși ea nu a fost nici astăzi consumată pretutindeni. Va fi vreodată? Răspunsul este incert.

1. La 10 octombrie 1936, Madridul acordă Țării Bascilor un statut autonom. Este instituită republica, însă aceasta va dura numai pînă în 1937 (n.tr.).
2. Numele guvernului autonom al Cataloniei (n.tr.).

Înainte, după cum am văzut, relaţiile erau mult mai strînse: regula coincidenţei dintre comunitatea ecleziastică şi identitatea naţională nu prea cunoştea excepţii. Revoluţia franceză anunţă sfîrşitul acestei simbioze, cel puţin în cazul Franţei. Disocierea se înscria în logica mişcării ce începuse să separe confesiunea de cetăţenie: de vreme ce, chiar alăturîndu-te unei confesiuni diferite, puteai fi cetăţean cu drepturi depline aidoma credincioşilor ce mărturiseau religia de stat, referinţa religioasă nu mai putea constitui nici criteriul apartenenţei naţionale, nici principiul unităţii politice. Simpla recunoaştere a pluralităţii manifestărilor religioase făcea din credinţă un factor de diferenţiere şi chiar un motiv de dezbinare între cetăţeni. Începînd din acest moment însă, împărţirea convingerilor religioase nu mai este decît un element în rînd cu toate celelalte care dau diversitatea unui popor, nici mai important, nici mai puţin important decît împărţirea pe meserii ori repartiţia pe regiuni. Din fundament al unităţii, cum era în epocile anterioare, iată că religia este silită să nu mai fie decît una dintre numeroasele variabile ce diferenţiază supuşii sau cetăţenii. De acum înainte, naţiunea este mai cuprinzătoare decît confesiunea: ea singură adună laolaltă totalitatea cetăţenilor pe care convingerile religioase îi separă. Naţiunea ia locul Bisericii ca societate globală. Ea este autosuficientă, nemaiavînd nevoie să se raporteze la un principiu transcendent. Eliberată de orice dependenţă faţă de religie, naţiunea devine o realitate seculară.

Pentru a se afirma astfel şi a se constitui ca entitate autonomă, naţiunea a trebuit să îngenuncheze pretenţiile religiei. Asociate pînă acum în inimile indivizilor şi adesea suprapunîndu-şi cauzele, naţiunea şi religia devin rivale: ele îşi dispută adeziunea inteligenţelor şi fervoarea sentimentelor. Naţiunea devine la rîndul ei religie, o religie seculară; ea se preschimbă în absolut, iar sentimentul sacrului ce începe să părăsească religia se îndreaptă asupra naţiunii: oamenii îşi pun viaţa în slujba ei, mor pentru ea, îi închină toate gîndurile, se bat pentru libertatea sau măreţia ei. Concurenţa între cele două absoluturi impune alegeri sfîşietoare care divizează conştiinţa naţională. Această mare ruptură afectează toate ţările pe măsură ce ele sînt atinse de contagiunea revoluţionară şi, de aproximativ două sute de ani, domină istoria intelectuală şi politică a Europei.

În secolul al XIX-lea, conflictul dintre cele două principii şi rivalitatea dintre cele două realităţi sînt aţîţate de importanta mişcare ce agită toate societăţile Europei şi are drept scop topirea ansamblurilor

naţionale în unităţi mai omogene. Cea de-a doua etapă a istoriei despre care vorbim implica deja această aspiraţie spre unitate ce presupunea atunci destrămarea creştinătăţii şi constituirea Bisericilor naţionale. În secolul al XIX-lea, mişcarea continuă şi se desăvîrşeşte prin ruperea de religie – în esenţă de catolicism, întrucît acesta era cel mai puţin închis în cadrul statelor-naţiuni.

În toate ţările caracterizate de pluralism confesional şi aflate în căutarea unităţii, catolicismul este bănuit de a fi un obstacol în calea desăvîrşirii ei. Antagonismul a fost deosebit de evident în Germania, unde mişcarea de căutare a unităţii se realizează la iniţiativa şi în jurul Prusiei protestante, prin excluderea Austriei catolice şi absorbirea statelor catolice din Sud şi din Vest într-un Reich dominat de religia reformată. Partizanii unităţii se tem de catolicii germani pe care îi suspectează că nu şi-ar dori la fel de mult unitatea: dacă protestanţii nu trebuie să-şi dovedească sinceritatea patriotismului, catolicii sînt în schimb obligaţi să dea garanţii de loialitate.

În Italia, conflictul dintre patriotism şi catolicism a fost şi mai vizibil. Cauza acestuia nu consta, ca în cazul Germaniei, în pluralitatea confesiunilor şi situaţia minoritară a catolicismului. Dimpotrivă, toată populaţia peninsulei era catolică. Ştim deja care era adevărata cauză a conflictului: existenţa Statelor pontificale, ataşamentul necondiţionat al papei faţă de integritatea acestui domeniu temporal care, în opinia sa, îi condiţionează independenţa şi caracterul sacru pe care îl conferă respectivei integrităţi catolicii din lumea întreagă. Mai pe scurt: chestiunea romană, al cărei caracter aparent insolubil frînează realizarea unităţii peninsulei şi îi pune pe catolicii italieni în faţa unei alternative dureroase, cu neputinţă de evitat. O vreme, patrioţilor catolici le fusese îngăduit să creadă în posibilitatea de a servi cu aceeaşi dăruire ambele cauze; în rîndurile mişcării *Risorgimento* şi chiar printre cei care o inspiraseră se număraseră cîteva dintre spiritele cele mai devotate papei şi Bisericii: Manzoni, Silvio Pellico sau Gioberti, care visau cu toţii la o Italie liberă şi unificată sub egida suveranului pontif. Era, de altfel, vechiul proiect guelf. Revoluţia din 1848 spulberase această speranţă şi, din acel moment, divorţul dintre religia tradiţională şi aspiraţia către unitate – care s-a înfăptuit împotriva Bisericii – devenise realitate. Noua Italie s-a construit fără catolici şi, pe cale de consecinţă, împotriva lor, deoarece, prin *Non expedit*, papa îi oprise să participe în vreun fel la viaţa politică a statului la temelia căruia stătea

spolierea sa: *Ne eletti ne elettori*[1]. Cel puţin pînă la intrarea Italiei în război în 1915, intransigenţa papalităţii va întreţine conflictul dintre sentimentul patriotic şi fidelitatea faţă de Biserică. Abia după victorie, în 1919, naşterea Partidului Popular Italian va deschide calea reintegrării catolicilor în rîndurile naţiunii şi ale societăţii politice.

În statele a căror unitate avea un trecut mai îndelungat, datînd din vremuri în care religia îşi aducea contribuţia la realizarea sau la afirmarea ei, problema se punea într-un mod foarte diferit. În statele protestante, unde Bisericile reformate se înscriseseră de la bun început în cadrul naţional, nu a existat de regulă nici un conflict între naţiune şi religie. Altfel au stat însă lucrurile în cazul naţiunilor majoritar catolice, unde religia a fost adesea percepută ca o ameninţare sau ca o piedică. Şi aceasta din două cauze distincte, ale căror efecte s-au conjugat.

Prima a fost deja menţionată: ea decurge din proiectul politic şi din inspiraţia lui. Poporul este constituit din ansamblul cetăţenilor care, la rîndul lor, se definesc prin ceea ce au în comun şi excluzînd tot ceea ce introduce diferenţe, inclusiv confesionale. Este principiul formulat de Clermont-Tonnerre cu prilejul dezbaterii referitoare la încorporarea evreilor în rîndurile societăţii franceze, care recomanda să li se dea totul în măsura în care erau văzuţi ca indivizi şi să li se refuze totul în măsura în care erau văzuţi ca naţie. În ochii severilor păzitori ai tradiţiei revoluţionare, principiul este valabil şi pentru catolicism (sau mai degrabă împotriva lui). Republica este una şi indivizibilă. Introducînd o anumită diversitate, confesiunile reprezintă o sursă de discordie. Vechiul Regim monarhic întreţinea o multitudine de statute particulare. De acum înainte însă, nu mai există decît o lege, aceeaşi pentru toţi: democraţia este sinonimă cu unitatea. Străvechii devize a monarhiei franceze „O credinţă, un rege, o lege" îi ia locul unitatea naţiunii suverane, unică sursă a legii, care exclude orice raportare la o transcendenţă religioasă şi nesocoteşte, orgolioasă, diversele confesiuni. Acesta este fundamentul laicităţii statului, a şcolii şi a societăţii. Naţiunea îşi însuşeşte ideea unităţii Bisericii şi o secularizează.

Obişnuită să se bucure de un statut privilegiat, după ce îndrumase vreme de secole viaţa socială, Biserica Catolică nu putea interpreta această evoluţie altfel decît ca pe o acţiune al cărei ţel era să

1. *Nici aleşi, nici alegători* (n.tr.).

smulgă religia din sufletul naţiunii. De aceea, catolicii au luptat cu înverşunare împotriva laicizării societăţii. Cînd s-au văzut siliţi să admită că aceasta era ireversibilă, ei s-au comportat ca şi coreligionarii lor din ţările în care erau minoritari, precum Germania sau Ţările de Jos: s-au organizat într-o societate aparte, cu propriile-i organizaţii confesionale, ce urmărea să încadreze oameni de toate vîrstele, precum şi toate sectoarele de activitate într-o reţea strînsă de instituţii controlate de Biserică – şcoli, sindicate şi asociaţii de toate genurile. Acest sistem de contra-societate sau de societate paralelă nu mai punea în pericol independenţa societăţii – dar nu constituia oare o ameninţare la adresa unităţii? Iată temerea celor ce denunţau împărţirea tineretului în două tabere crescute separat şi opuneau o logică unitară revendicării unei recunoaşteri a pluralismului comunităţilor confesionale.

Indicasem şi o a doua cauză a opoziţiei dintre religie şi naţiune în cazul catolicismului: este vorba despre universalismul lui, care inspiră neîncredere şi îngrijorare. Devenind un absolut, naţiunea îşi apără cu gelozie suveranitatea şi nu admite să împartă cu alţii supunerea cetăţenilor şi adeziunea inteligenţelor. Cum catolicii îşi exprimă fidelitatea faţă de un suveran străin – papa –, patriotismul lor ajunge să fie pus la îndoială: această dublă supunere este percepută ca o duplicitate. Dacă ar fi constrînşi să aleagă, spre cine s-ar îndrepta loialitatea lor? Ei contestă nu numai legile ce aduc atingere drepturilor pe care Biserica le socoteşte ca fiind ale ei, dar şi pe cele care contravin învăţăturii morale a Magisteriului şi, pe deasupra, se declară solidari cu interesele temporale ale papei, cu riscul de a dăuna intereselor propriei patrii şi de a acţiona împotriva diplomaţiei acesteia. Ca un exemplu, în diferendele ce vor opune Franţa Germaniei de la Weimar în legătură cu aplicarea Tratatului de la Versailles, îndeosebi cu prilejul ocupării regiunii Ruhr, dezaprobarea manifestată de Vatican va acredita teza unei papalităţi ce se pleacă dinaintea inamicului de pînă mai ieri. În ochii semenilor, catolicii nu pot fi patrioţi pînă la capăt ca tot omul: catolicismul ţine partea străinilor. Acuzaţia va fi reluată în mod sistematic sub regimurile comuniste din estul Europei, pentru a destabiliza Biserica. Apărătorii sistemului colonial care, după 1945, se vor strădui să menţină dominaţia metropolelor asupra imperiilor lor vor prelua şi ei refrenul, în vreme ce Sfîntul Scaun va declara legitimă aspiraţia popoarelor de culoare de a accede la independenţă.

Umbra de îndoială aruncată asupra patriotismului catolicilor a avut adesea consecinţa neaşteptată de a-i face pe aceştia din urmă să supraliciteze : aşa se face că în Franţa, începînd cu afacerea Dreyfus, ei au trecut în masă în tabăra naţionalismului. În consecinţă, s-a putut afirma despre şcoala Acţiunii Franceze – ce se definea ca fiind naţionalismul integral şi a exercitat o puternică influenţă intelectuală asupra catolicilor – că ea însăşi se considera catolică în măsura în care vedea într-o asemenea calitate contrariul universalităţii. Această interpretare n-a fost străină de condamnarea ei în 1926 de către Pius al XI-lea. În ţările recent unificate, distanţa ce separa naţiunea de catolicism s-a mai micşorat ; cele două războaie mondiale au avut şi ele o contribuţie în acest sens : deşi catolicii italieni nu erau, în general, favorabili intrării ţării în război în 1915, ei şi-au făcut datoria ca şi compatrioţii lor. În 1914, catolicii germani erau deja bine integraţi în Reich. În Franţa, Sfînta Uniune[1] a întrerupt disputa religioasă şi a deschis calea unei reconcilieri.

Şi totuşi, istoria relaţiilor dintre religie şi naţiune nu şi-a spus încă ultimul cuvînt. După sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, ea a cunoscut şi alte evoluţii, în parte şi datorită intervenţiei tot mai frecvente a Magisteriului în problemele internaţionale : pontifii care s-au succedat şi părinţii conciliari au insistat tot mai mult asupra datoriei statelor de a da dovezi de solidaritate şi au condamnat deviaţiile naţionaliste, cu riscul de a intra în contradicţie cu interesele puterilor şi în conflict cu strategiile lor.

1. Uniune determinată de circumstanţe grave între partide altminteri ideologic opuse (n.tr.).

Cartea a III-a

EPOCA LIBERALĂ A SECULARIZĂRII

Capitolul VIII

De la statul confesional la neutralitatea de stat

Procesul de secularizare care a operat mai întîi disocierea Bisericii de stat, după care a separat religia de societate, s-a întins pe o perioadă a cărei lungime variază de la o ţară la alta: în orice caz, ea nu coboară niciodată sub o sută de ani, depăşind adeseori această cifră. Secularizarea nu s-a încheiat nici astăzi pretutindeni. De la o ţară la alta, măsurile de aplicare prezintă importante decalaje în timp care reflectă diversitatea situaţiilor şi a moştenirilor. Ne vom feri să vorbim în această privinţă de întîrziere, ca şi cînd toate ţările ar trebui, printr-o lege nescrisă a evoluţiilor istorice, să păşească pe aceeaşi cale, care ar conduce cu necesitate spre acelaşi punct final: o asemenea viziune ar ţine mai degrabă de un *a priori* ideologic decît de o examinare obiectivă a istoriei comparate a popoarelor europene. În ceea ce priveşte relaţiile dintre religie şi societate, nu există o formulă care să se impună mai curînd decît alta. Nici un popor nu este îndrituit să propună soluţia pe care a adoptat-o ca pe un model universal ce ar trebui copiat de toate celelalte. Nu poate fi un astfel de model nici confesionalizarea ridicată în Olanda la rang de principiu de organizare a societăţii şi care a inspirat aşa-numita politică de „piliarizare" cuprinzînd toate sectoarele, inclusiv reţelele radiofonice şi de televiziune, nici formula impozitului ecleziastic instituit în Germania o dată cu Republica de la Weimar, impozit bazat pe declararea de către contribuabil a apartenenţei sale confesionale şi permiţînd ca o parte a sumelor provenite din încasări să fie retrocedate de administraţia fiscală diverselor Biserici recunoscute. Şi nici laicitatea în stil franţuzesc, presupusă a exclude, după votarea în 1905 a Legii de Separare, orice recunoaştere a cultelor de către republică.

De altfel, între toate aceste ţări nu există măcar una în care regimul în vigoare să nu stîrnească la ora actuală critici care îl pun în discuţie: în Olanda, pertinenţa sistemului de „piliarizare" ce distribuie cetăţenii între confesiuni şi organizează societatea în jurul acestora din urmă este pusă sub semnul întrebării; în Germania, însuşi principiul impozitului ecleziastic dă naştere la discuţii, fie şi numai în privinţa numărului, în creştere de la un an la altul, de cetăţeni care cer să fie şterşi din evidenţele Bisericilor de care aparţin; ca şi cum asta n-ar fi fost de ajuns, reunificarea celor două Germanii a tulburat starea lucrurilor prin numărul foarte mare de contribuabili din fosta RDG care nu se alătură nici unei confesiuni recunoscute. Cît priveşte Franţa, după cum vom vedea, aici practica s-a îndepărtat destul de mult de concepţia ce călăuzise votarea Legii de Separare.

Şi totuşi, în pofida inegalităţii intervalelor de timp, a disparităţii itinerarelor şi a marii varietăţi a regimurilor, putem distinge o direcţie generală în care s-au angajat rînd pe rînd aproape toate societăţile europene. Toate s-au inspirat din cîteva idei şi s-au raportat la cîteva principii care alcătuiesc un fel de numitor comun şi care s-au impus încet-încet ca lege a statului. În cursul secolului al XIX-lea, aproape toate aceste societăţi s-au îndepărtat de concepţia statului confesional şi s-au angajat – mai mult sau mai puţin repede, mai mult sau mai puţin hotărît – pe calea unei anumite secularizări ce mergea de la recunoaşterea distincţiei dintre societatea civilă şi comunitatea confesională pînă la separarea lor completă, avînd drept contrapartidă redobîndirea independenţei de către Biserici, care scăpau de controlul autorităţii publice.

Pentru toate ţările, punctul de plecare este aproximativ acelaşi, respectiv statul confesional care întreţine o relaţie privilegiată cu Biserica recunoscută – şi care deja este altceva decît statul sacral. Ceea ce lumea continuă să numească din obişnuinţă „ungerea suveranilor" nu mai are decît prea puţine în comun cu administrarea unei taine, fiind doar o încoronare. În această privinţă, gestul lui Napoleon – care ia coroana din mîinile papei pentru a şi-o pune singur pe cap – este simbolic, cum va fi şi eşecul la nivelul opiniei publice al ungerii lui Carol al X-lea, încercare ratată de a reînvia o tradiţie învechită. Cinci ani mai tîrziu, jurămîntul depus în faţa Camerelor de Ludovic-Filip, care se angajează să respecte Carta revizuită, contract încheiat cu naţiunea, semnifică secularizarea puterii.

Trecerea de la statul confesional la neutralitatea statului în materie de religie a cuprins patru sau cinci etape succesive. Nu toate statele au parcurs drumul în întregime: în prezent, unele staţionează la jumătatea lui; vor merge oare pînă la capăt? Cît despre celelalte care au ajuns la capătul provizoriu al evoluţiei, unele au trecut rînd pe rînd prin toate staţiile, cu intervale mai lungi sau mai scurte între ele; altele, dimpotrivă, au scurtat timpul sărind etapele intermediare sau avîntîndu-se de la bun început spre soluţiile finale, trecînd, bunăoară, de la Vechiul Regim direct la statul laic. Fără a exclude, uneori, o întoarcere la stadii anterioare. Ţinînd seama de diversitatea combinaţiilor dintre ritmul adoptat şi regimul definitiv, putem distinge mai multe tipuri de procese în secularizarea societăţilor europene. Dincolo de diversitatea cazurilor naţionale regăsim marile ansambluri geografice care, în linii mari, corespund diverselor Europe religioase pe care le-am identificat: o Europă Apuseană şi una de Miazăzi catolice; o Europă Nordică influenţată de Reformă, mergînd din Insulele Britanice pînă în Scandinavia şi incluzînd o parte din teritoriul Germaniei; în sfîrşit, o Europă Răsăriteană majoritar ortodoxă.

Marea Britanie ne oferă exemplul unei ţări a cărei evoluţie s-a produs treptat, înlănţuind etapele una după alta, însă fără a merge pînă la capăt. În schimb, la un anumit moment al istoriei lor, Spania şi Portugalia au trecut direct de la un statut caracateristic Vechiului Regim la o laicizare brutală condusă de o inspiraţie deliberat antireligioasă: Portugalia în 1910, o dată cu instaurarea Republicii, iar Spania în 1931. Şi într-o ţară, şi în cealaltă, această laicizare forţată a fost urmată însă de o restauraţie ce a repus în drepturi practicile tradiţionale: în Portugalia prin acel *Estado Novo* al regimului Salazar, iar în Spania prin franchism, după un război civil pentru care chestiunea religioasă fusese o miză capitală.

Cazul Franţei are şi el originalitatea lui. Franţa efectuase cea dintîi disocierea, iniţială şi capitală, dintre cetăţenie şi confesiune şi, după cum am văzut, ajunsese aproape imediat la principalele consecinţe juridice şi administrative: instituirea unei stări civile seculare, introducerea unei cununii căreia i se spune tot „civilă" şi chiar, în 1795, separarea radicală a statului atît de Biserica tradiţională, cît şi de cea constituţională. Fără a reveni asupra acestor reforme – care au fost consacrate de Concordat şi de Codul napoleonian –, Franţa a restabilit mai apoi relaţii de drept cu Biserica

Catolică, mergînd pe făgaşul tradiţiei prerogativelor regale : timp de un secol şi mai bine, Concordatul, însoţit de Articolele Organice referitoare la celelalte culte recunoscute, a constituit cadrul instituţional al relaţiilor dintre stat şi fenomenul religios. Respectarea minuţioasă a acestui regim de către administraţie nu a împiedicat adoptarea şi punerea în vigoare, începînd cu anii '80 ai secolului al XIX-lea, a unei legislaţii ce urmărea secularizarea integrală a tuturor instituţiilor politice şi civile, precum şi îngrădirea religiosului într-un spaţiu strict delimitat. După care, reiterînd într-un context diferit şi cu o altă stare de spirit iniţiativa Primei Republici, cea de-A Treia a tăiat în carne vie şi a operat o separare mai radicală decît în cadrul oricărei alte naţiuni. Din acel moment s-a instituit în mod empiric o practică a separării destul de îndepărtată, se pare, de intenţiile legiuitorului şi care implică o interpretare nouă, originală, a relaţiilor dintre religie şi societate. Astfel, pe parcursul a două sute de ani, în Franţa s-au succedat cel puţin trei sau patru experienţe a căror înşiruire, ne este îngăduit să credem, a explorat aproape toate situaţiile imaginabile cu privire la subiectul nostru.

Prima etapă : abrogarea discriminărilor confesionale

Cea dintîi etapă a constat în realizarea condiţiilor unei libertăţi de conştiinţă efective : chiar dacă, în general, principiul acesteia nu (mai) era contestat, practica era încorsetată de tot soiul de dispoziţii. În consecinţă, aplicarea principiului s-a făcut prin eliminarea din coduri şi din legislaţie a ceea ce astăzi am numi „discriminări" ; acestea anulau multe din drepturile oricui nu mărturisea religia statului, singura recunoscută şi totodată singura în măsură să le asigure credincioşilor ei deplinătatea drepturilor civile şi politice. În majoritatea ţărilor, pe timpul Vechiului Regim, disidenţii nu aveau nici un drept : în general, practicarea altei religii era chiar interzisă şi sancţionată prin pedepse efective ; în Franţa, după revocarea în 1685 a Edictului de la Nantes[1], pastorii protestanţi care erau surprinşi

1. Emis la 13 aprilie 1598 de către Henric al IV-lea, edictul urmărea reinstaurarea păcii în regat, grav tulburată de războaiele religioase. Prevedea libertatea cultului protestant, garanta drepturi politice, juridice şi militare pentru calvinişti etc. (n.tr.).

oficiind un cult considerat clandestin erau trimişi la galere. În cîteva ţări admirate de filosofi şi date ca exemplu, precum Anglia, Provinciile Unite sau Prusia, existau şi confesiuni diferite de Biserica oficială care erau tolerate: cuvîntul exprimă în chip grăitor ce anume însemna regimul care le era aplicat şi care nu le acorda nici un drept. Covîrşită de fel de fel de restricţii sau refuzată pur şi simplu, libertatea de conştiinţă nu era, în cel mai bun caz, decît o libertate precară şi condiţionată.

Pe întreg cuprinsul Europei creştine exista şi o categorie supusă unui regim chiar mai sever: evreii erau apăsaţi de restricţii de tot felul privitoare la habitat (obligaţia de a se grupa într-un ghetou sau de a trăi laolaltă în ştetl), de interdicţia de a exercita anumite meserii, precum şi de taxe specifice. Spre deosebire de discriminările instituite în secolul XX împotriva evreilor de către regimurile totalitare, aceste dispoziţii moştenite din Evul Mediu erau dictate nu atît de un antisemitism de sorginte rasială, cît de un antiiudaism religios: refuzul naţiei lor de a-l recunoaşte pe Mesia în persoana lui Iisus şi mai ales răspunderea deicidului care le era imputată îi expun pe evrei răzbunării poporului creştin. Aceia dintre ei care se converteau încetau *ipso facto* să mai fie lipsiţi de anumite drepturi şi ieşeau de sub incidenţa dispoziţiilor care loveau în foştii lor coreligionari. Un Disraeli, de pildă, al cărui patronim îi trădează îndeajuns originea, a putut să facă o spectaculoasă carieră politică şi să devină prim-ministrul Majestăţii Sale în Anglia unor vremuri cînd unui evreu neconvertit îi era încă interzis să ocupe un loc în Camera Comunelor. Caracterul predominant religios al animozităţii îndreptate împotriva evreilor nu opreşte ca, la nivelul antisemitismului popular, acesteia să i se adauge o doză consistentă de xenofobie, suspiciunea faţă de cei care sînt altfel atît prin credinţa lor, cît şi prin moravurile, îmbrăcămintea şi modul lor de viaţă, fără să uităm reacţia primară împotriva celui care, în absenţa creditului, practică împrumutul cu rate ale dobînzii considerate cămătăreşti.

Abrogarea tuturor dispoziţiilor contrare unei egalităţi efective a persoanelor în scopul de a permite libertatea de conştiinţă, primă etapă a secularizării, s-a înfăptuit sub inspiraţia gîndirii liberale: alegerea unei religii fiind prin definiţie o chestiune personală, ea trebuia să privească doar conştiinţa individuală şi să se sustragă deopotrivă controlului societăţii şi intervenţiei statului. Mai cu seamă

în Anglia, ideile liberale au avut o influenţă decisivă pentru principiul reformelor, întărită de acţiunea minorităţilor religioase care militau pentru abrogarea statutelor discriminatorii şi a căror acţiune a fost luată în considerare de guvernările ce depindeau de acum încolo de mişcările de opinie. De asemenea, acţiunea partidelor catolice în ţările unde cei fideli Romei erau minoritari a fost şi ea determinantă.

Cazul Angliei este unul deosebit de instructiv. Pe vremea cînd Voltaire îi elogia toleranţa, Anglia practica o discriminare gradată în funcţie de confesiuni. În vîrf se afla aşa-numita Biserică a Angliei, aceeaşi cu a Coroanei, cheia de boltă a edificiului social: pe atunci, termenul *establishment* – folosit din plin în zilele noastre, însă aplicat altor realităţi decît cele religioase, îndeosebi clasei sociale ce deţine putere, bogăţie şi influenţă – desemna înainte de toate Biserica oficială. Credincioşii acesteia erau singurii care se bucurau de eligibilitate şi numai ei puteau face o carieră politică. Numai ei puteau obţine un brevet de ofiţer în armată sau în marină. Numai ei aveau acces la universităţile din Oxford şi Cambridge, care rămîneau încă aproape de originile lor ecleziastice: numai ei puteau să candideze la gradele conferite de aceste instituţii şi deci să predea aici. Şi tot numai ei aveau dreptul să fie îngropaţi în pămînt creştin, adică în cimitirul din jurul bisericii parohiale.

Restul confesiunilor protestante, numite şi nonconformiste – cele făcînd parte din *dissent*, baptiste sau metodiste –, aveau un statut inferior: credincioşii lor nu erau egali, ci erau consideraţi britanici. Altfel stăteau însă lucrurile pentru catolici, aflaţi pe treapta cea mai de jos, doar cu puţin mai sus decît evreii, şi lipsiţi de numeroase drepturi din motive legate de istorie: antipapismul şi chestiunea irlandeză. Se ştie cît de strîns fuseseră legate ruperea de Roma şi adoptarea Reformei de afirmarea identităţii britanice: în fiecare an, animozitatea populară faţă de papalitate era reactivată de comemorarea aşa-numitului „complot al prafului de puşcă"[1]. Fidelitatea faţă de Sfîntul Scaun era socotită incompatibilă cu loialitatea faţă de Coroană, deşi cîteva mari familii aristocratice nu-şi lăsaseră vechea

1. Complot pus la cale de catolici englezi pentru a arunca în aer Parlamentul şi a-l ucide pe Iacob I. Deşi fiu al catolicei Maria Stuart, acesta nu-şi ascundea preferinţa pentru anglicanism. Lovitura a eşuat în ultima clipă (5 noiembrie 1605), ca urmare a arestării unuia dintre conspiratori (Guy Fawkes) (n.tr.).

credinţă. Rivalitatea dintre Tudori şi Stuarţi, „revoluţia glorioasă" din 1688 declanşată în bună măsură de apartenenţa la catolicism a lui Iacob al II-lea şi amintirile revoltei iacobite din secolul al XVIII-lea făceau ca suspiciunile la adresa catolicismului să rămînă la fel de vii. Faptul că irlandezii erau catolici îi ţintuia definitiv pe papişti la stîlpul infamiei. Cu toate acestea, în două rînduri (în 1778 şi 1792), unele dintre privările de drepturi civile la care erau supuşi fuseseră anulate prin *Catholic Relief Acts*.

Primele iniţiative vizînd demolarea sistemului de discriminări inegalitare au fost luate în favoarea disidenţilor: în 1828, Parlamentul a abrogat acele *Test and Corporation Acts* care le interziceau să exercite sau să candideze la funcţii municipale, importante într-o ţară unde, în absenţa unui stat centralizat, puterea administrativă era exercitată în esenţă de autorităţile locale. Un pas şi mai hotărîtor a fost făcut un an mai tîrziu, prin votarea unui act de emancipare a catolicilor. Termenul era judicios: într-adevăr, pînă atunci, catolicii – fie că erau englezi sau irlandezi – aveau acelaşi statut cu al unor minori incapabili din punct de vedere juridic. Ei nu puteau fi alegători, iar aleşi nici atît, aşa că erau reprezentaţi de protestanţi în Camera Comunelor. Măsura a fost dictată în principal de scopuri politice, mai curînd dintr-o dorinţă de a împăca lucrurile decît din raţiuni de principiu.

Venirea la putere, ca urmare a reformei electorale din 1832, a unei majorităţi *whig*, caracterizată de convingeri liberale, a avut drept consecinţă adoptarea unei serii întregi de dispoziţii ce abrogau discriminările. În 1836, *The Dissenting Marriages Act* i-a autorizat pe nonconformişti să-şi celebreze uniunea conjugală în afara Bisericii oficiale: din acest moment, toate evenimentele vieţii private, individuală şi familială, naştere, căsătorie, deces, le-au oferit celor de altă confesiune decît anglicanismul posibilitatea unei înregistrări la starea civilă. Ceva mai tîrziu, disidenţilor li s-a acordat dreptul de a fi îngropaţi în cimitirul parohial. Evreii sînt autorizaţi în 1830 să facă negoţ în City, iar în 1833, să se înscrie în barou. Fără să se atingă de privilegiile universităţilor tradiţionale, guvernul a acordat o cartă constitutivă noii Universităţi din Londra, deschisă ne-anglicanilor. Abia în 1871 abolirea testului de anglicanism, impus pînă atunci tuturor posesorilor de diplome, va ridica interdicţia de a preda la Oxford şi la Cambridge, valabilă pentru oricine nu semnase o declaraţie de adeziune la cele treizeci şi nouă de articole ce defineau

din secolul al XVII-lea mărturisirea de credinţă a Bisericii Angliei. În 1858, textul jurămîntului depus de către deputaţi, care conţinea o referinţă la credinţa creştină, a fost modificat pentru a-i permite unui Rothschild să ocupe un loc în Camera Comunelor, iar această liberalizare a fost curînd extinsă şi la înalţii funcţionari. Ultim episod al trecerii progresive de la statul confesional la cel neutru: în urma unui incident cauzat de alegerea în 1880 a unui radical pe nume Bradlaugh, care nu fusese admis la Cameră întrucît refuzase să depună jurămînt pe Biblie, această formalitate a fost abrogată în 1886 şi înlocuită cu o „afirmare" a loialităţii faţă de Constituţie.

Aşadar Anglia liberală, care devansase totuşi Franţa în practica toleranţei pe vremea Vechiului Regim, a avut nevoie de aproape un secol pentru a ajunge acolo unde aceasta din urmă se postase din capul locului încă din 1790 şi a realiza condiţiile unei libertăţi de conştiinţă efective. Dacă a fost nevoie de atîta timp pentru a purifica legislaţia britanică de dispoziţiile discriminatorii pe baza criteriului confesional, motivul este acela că abrogarea lor nu putea să nu suscite opoziţii înverşunate. Camera Lorzilor, care număra printre membrii ei douăzeci şi şase de episcopi anglicani, s-a opus cu încăpăţînare tuturor proiectelor de lege care deschideau nonconformiştilor accesul la funcţiile publice, precum şi celor care le dădeau cale liberă spre titlurile universitare sau le permiteau să ocupe un loc în birourile consiliilor de administraţie locale: proiectul legii care instituia egalitatea între confesiuni în privinţa funeraliilor avea să stîrnească, la rîndul lui, o opoziţie la fel de însemnată. Mulţi nu puteau accepta ca Biserica oficială să nu mai fie singura ce se bucura de recunoaştere oficială: chiar şi în 1867, un tribunal reafirma că creştinismul făcea parte din legea ţării.

Din aceleaşi motive filosofice – printre care în special respectarea libertăţii de conştiinţă –, în cursul secolului al XIX-lea, majoritatea ţărilor europene s-au angajat mai repede sau mai tîrziu în aceeaşi mişcare de abrogare a discriminărilor bazate pe apartenenţa confesională. Ca şi în Anglia, operaţia a avut drept contrapartidă o modificare a statutului religiei dominante: statul rămînea în general religios, dar se înscria de acum înainte în cadrul unei pluralităţi confesionale pe care libertatea de conştiinţă o cerea ca pe un corolar inevitabil, recunoaşterea unei anumite libertăţi a cultelor putînd merge pînă la punerea lor pe picior de egalitate.

În Franţa, evoluţia s-a făcut dintr-un singur salt: chestiunea a fost tranşată de Bonaparte, care le-a acordat celor două culte protestante, reformat şi luteran, iar apoi şi iudaismului, caracterul de cult recunoscut; ca urmare, din acest moment au existat patru culte recunoscute şi bucurîndu-se de libertate. Restabilirea în 1814, prin Carta Constituţională, a calităţii de religie de stat pentru catolicism nu a schimbat cu nimic situaţia, în ciuda cererilor şi speranţelor catolicilor intransigenţi şi ale partidului ultraconservator. Retrăgîndu-i catolicismului calificarea de religie de stat, revizuirea Cartei în 1830 a pus capăt definitiv oricărei tentative de a mai ridica această problemă: apartenenţa – ştiută de o lume întreagă – a lui François Guizot la religia reformată nu l-a împiedicat să fie timp de şapte ani principalul ministru al regelui Ludovic-Filip, fără ca nimeni să se gîndească serios să invoce calvinismul său pentru a-i contesta dreptul de a conduce guvernul Franţei.

O dată eliberată de sub dominaţia olandeză, Belgia a înscris în 1831 în Constituţia sa libertatea cultelor şi a acordat de la bun început recunoaşterea atît cultelor protestante, cît şi iudaismului; această recunoaştere a fost extinsă în 1835 la Biserica Anglicană, iar în 1858 la Biserica Protestantă liberală. Episodul belgian a avut o valoare exemplară: catolicii belgieni făcuseră deja front comun cu liberalii în lupta pentru independenţă, iar exemplul Belgiei, la fel ca şi acela al Statelor Unite, va fi invocat în toată Europa de către cei care cred în posibilitatea unei concilieri între creştinism şi libertate. Se spune că experienţa Belgiei ar fi avut o anumită influenţă şi asupra concepţiei privitoare la raporturile dintre Biserică şi stat a papei Leon al XIII-lea, care fusese nunţiu la Bruxelles. Şi tocmai la Malines, Montalembert, figură emblematică a liberalismului catolic, a rostit în 1863 un discurs rămas celebru despre Biserica liberă într-un stat liber, discurs ce adopta o poziţie liberală curajoasă, opusă orientărilor intransigente ale pontificatului. În Olanda, o revizuire a Constituţiei întreprinsă într-un spirit liberal a detensionat legăturile dintre Biserica Calvinistă şi stat, realizînd totodată o egalitate a cetăţenilor olandezi independent de confesiunea lor.

Cu cît înaintăm în Europa dinspre vest spre est, cu atît această evoluţie în sensul liberalizării a avut nevoie de mai mult timp. În Germania, primele schimbări au fost aduse de revoluţia din 1848: Parlamentul de la Frankfurt a dezbătut problema libertăţii religioase

şi a încercat, fără prea multă convingere, să pună capăt regimului Bisericilor de stat. În Prusia, fără să dezlege legăturile dintre Biserica Evanghelică şi stat, Constituţia din 1850 i-a acordat acesteia dreptul de a acţiona autonom în rezolvarea problemelor sale interne. În 1865, filologul Jacob Bernays a fost primul evreu practicant căruia i s-a permis să predea într-o universitate ca profesor invitat: el nu va fi niciodată angajat ca profesor permanent. În Austria, profitînd de modificarea instituţiilor Dublei Monarhii, liberalii obţin, după 1867, adoptarea principiului egalităţii între culte. Libertatea şi egalitatea cultelor s-au impus încetul cu încetul şi în nordul Europei: în Norvegia, între 1842 şi 1845; în Danemarca, în 1849; iar în Suedia mai tîrziu, între 1862 şi 1866 (dreptul cetăţenilor de a nu aparţine Bisericii Luterane naţionale fusese însă recunoscut încă din 1858).

Istoria a fost mult diferită în Peninsula Iberică, unde o serie de accese brutale de anticlericalism au alternat cu întoarceri la starea dinainte. Aceste accese se traduceau prin confiscarea averilor bisericeşti şi prin dispoziţii care ţineau mai degrabă de tradiţia prerogativelor regale de control asupra Bisericii decît de o inspiraţie cu adevărat liberală ce ar fi năzuit să întemeieze libertatea de conştiinţă pe disocierea dintre Biserică şi stat. În schimb, perioadele de restauraţie reafirmă statutul de Biserică de stat al catolicismului. Astfel, Carta constituţională din 1835 declară, la articolul 6, că „religia romano-catolică va fi şi pe mai departe religia regatului", de unde deducea că pentru celelalte culte nu va exista libertate: „Celelalte religii vor fi îngăduite doar pentru străini, cu cultul lor privat, mai cu seamă în locuinţe, fără nici o formă exterioară de templu". Era exact acelaşi regim pe care, după Edictul de la Fontainebleau, monarhia franceză îl autoriza pentru ambasadorii puterilor protestante şi care le permitea acestora să aibă o capelă privată. Pînă în ultimii ani ai regimului franchist, Spania oficială va continua să refuze altor confesiuni creştine decît catolicismul o libertate a cultului în adevăratul sens al cuvîntului.

Libertatea nu s-a lovit de piedici mai puţin însemnate în principatele creştine eliberate de sub jugul otoman şi pentru care ortodoxia era religia naţională. În Regatul României, de pildă, Constituţia de la 1866, adoptată după unirea provinciilor Moldova şi Ţara Românească, dispune în articolul 7 că „numai străinii de rit creştin pot dobîndi calitatea de români" şi afirmă totodată identitatea dintre ortodoxie şi naţionalitate.

Astfel, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, cu cîteva excepţii, neutralitatea statului în raport cu religia nu este încă nicăieri recunoscută: statul rămîne confesional, însă a încetat aproape pretutindeni să se mai identifice cu o religie anume. Cu excepţia Sudului şi Estului continentului, el a trebuit să admită pluralitatea confesiunilor şi chiar egalitatea tuturor credincioşilor în faţa legii.

A doua etapă: *disestablishment*-ul

Aceste concesii făcute principiului libertăţii şi această recunoaştere a egalităţii au deschis calea pentru alte schimbări care, deşi nu fuseseră prevăzute de la bun început, decurgeau în mod necesar din ele. De altminteri, tocmai perspectiva acelor schimbări motiva rezistenţa opusă de intransigenţi primelor modificări ale regimului cultelor. Punînd capăt identificării statului şi, prin intermediul lui, a societăţii cu o religie şi numai cu ea, desfiinţarea constrîngerilor de care erau afectaţi disidenţii iniţia o mişcare ce conducea în mod ineluctabil la distincţia tot mai marcată între religie şi societate. Libertatea religioasă comportă o dinamică ce impunea, de pildă, ca anumitor dispoziţii să li se anuleze caracterul de obligaţie legală. Bunăoară, o dată cu interdicţia de a lucra duminica, în Franţa, Restauraţia reintrodusese în 1814 obligaţia ca toţi locuitorii pe lîngă ale căror case treceau procesiunile de Ziua Domnului să-şi împodobească faţadele arborînd pînzeturi albe – dar, atîta vreme cît Carta recunoştea pluralitatea confesiunilor, ce argument să invoci pentru ca protestanţilor, care nu credeau în dogma prezenţei reale a lui Hristos în împărtăşanie, să li se impună recunoaşterea unei dogme pe care ei o respingeau? Ar fi însemnat să transformi afirmaţia dogmatică a unei Biserici în adevăr legal.

Exemplul britanic arată şi el că emanciparea minorităţilor religioase conţinea în germene anularea unei părţi din prerogativele Bisericii oficiale, începînd cu acelea care presupuneau exercitarea unei tutele asupra disidenţilor. Şi de această dată, la originea schimbării de statut s-a aflat tot chestiunea irlandeză: votarea în 1829 a actului de emancipare le acordase, ce-i drept, catolicilor irlandezi egalitatea drepturilor în cadrul societăţii civile şi politice; el nu-i sustrăsese însă de la obligaţiile ce le erau impuse de Biserica Angliei şi, mai ales, nu-i scutea de la plata către clerul anglican a dijmei pe

care toţi supuşii britanici o datorau Bisericii oficiale. În 1869, la patruzeci de ani după primul act de emancipare, guvernul britanic a impus votarea *disestablishment*-ului acelei *Irish Church* care materializa prezenţa în Irlanda a Bisericii Angliei : ea îşi pierdea statutul şi dreptul de a mai percepe dijmă. O dispoziţie asemănătoare a fost adoptată pentru Ţara Galilor în 1914. Pentru Scoţia nu era necesară o măsură similară, căci aici Biserica oficială era cea prezbiteriană. În consecinţă, Biserica Angliei nu mai era legată de stat decît în Anglia, unde, pe lîngă prestigiu, îşi păstra şi cea mai mare parte a prerogativelor tradiţionale.

Disocierea între actele religioase, cu ocazia primirii tainelor, şi actele administrative ce consemnează momentele importante ale existenţei – naştere, căsătorie, înmormîntare – deschide un nou capitol al secularizării. Pentru a le asigura disidenţilor o existenţă legală, este necesară instituirea unei stări civile distincte de ţinerea registrelor ce consemnează administrarea tainelor. Şi atunci, din două una : ori se creează pentru ei o stare civilă aparte, ori se instituie pentru toţi cetăţenii o stare civilă al cărei caracter universal are drept contrapartidă suprimarea tuturor menţiunilor religioase. Aceeaşi problemă se pune şi în cazul căsătoriei : ori instituirea unei cununii civile doar pentru cei care exclud cununia religioasă, ori ceremonie civilă pentru toţi cetăţenii, fără excepţie. La fel şi pentru cimitire : sau cimitire separate cu secţiuni distincte pentru fiecare confesiune, sau generalizarea cimitirului comunităţii. Alternativa nu este neutră : prima soluţie nu face decît să tragă concluzia, limitată, a acceptării pluralităţii confesionale şi nu implică nici o altă poziţie de principiu ; cea de-a doua înseamnă un pas decisiv pe calea deconfesionalizării statului şi secularizării societăţii. Majoritatea ţărilor s-au oprit pentru multă vreme la cea dintîi.

Franţa a optat din start pentru soluţia cea mai radicală : un statut unic, identic pentru toţi. Înscriindu-se în logica principiului disocierii între cetăţenie şi confesiune enunţat încă din 1789, ea este totodată în armonie cu definirea poporului ca ansamblu de cetăţeni asemănători şi care fac abstracţie de tot ceea ce-i poate diferenţia. În august 1792, Adunarea legislativă instituie o stare civilă, cuvîntul „civil" opunîndu-se pe atunci lui „confesional" sau „religios". Aceeaşi logică va dicta în 1872 dispariţia din documentele administrative a oricărei menţiuni cu privire la apartenenţa confesională : după această dată, în formularele de recensămînt nu mai figurează

nici o întrebare referitoare la fenomenul religios, de aceea nici nu mai dispunem în prezent de informaţii oficiale sigure pentru a evalua statistic numărul de credincioşi ai diferitelor confesiuni: sîntem nevoiţi să ne mulţumim cu estimări aleatorii sau cu extrapolări pe baza sondajelor de opinie. Aşa se face că, pentru numărul musulmanilor care trăiesc actualmente în Franţa, evaluările diferă cu cîteva milioane. Majoritatea societăţilor europene au urmat mişcarea începută de Franţa, însă nu toate au mers la fel de departe în aplicaţii: cele mai multe continuă să facă recensămîntul credincioşilor diferitelor Biserici, însă au luat toate măsurile de precauţie pentru a evita orice discriminare care ar putea rezulta de aici. Dintre cele cincisprezece ţări membre ale Uniunii Europene[1], Grecia este singura care a continuat să păstreze menţionarea confesiunii pe cartea de identitate a cetăţenilor eleni. Această practică i-a atras observaţii şi somaţii repetate din partea Bruxelles-ului, dovadă indirectă a faptului că, în Europa, disocierea între religie şi cetăţenie este astăzi nu doar consumată, ci şi văzută ca un imperativ al democraţiei. Trecînd peste rezistenţa Bisericii Ortodoxe, în 2000, guvernul grec s-a decis să se alinieze la poziţia partenerilor săi.

Aceleaşi principii au condus încet-încet la instituirea unei cununii civile. Şi aici regăsim alternativa: fie instituirea unei ceremonii civile doar pentru cei care nu au nevoie de o cununie religioasă – şi, în acest caz, sacramentelor care rămîn practica cea mai curentă li se recunoaşte validitatea juridică –, fie instituirea cununiei civile pentru toţi cetăţenii, fără excepţie. Ultima variantă este şi cea pentru care a optat Revoluţia franceză în 1792. Anglia instituie cununia civilă în 1837, Italia în 1866, iar Spania şi Germania după 1870.

Bisericile – cărora şi aşa le displăcea să admită că statul conferă recunoaştere unei uniri pe care ele nu o binecuvîntaseră – s-au opus în general instituirii unei cununii civile obligatorii pentru toată lumea. Oricum, tot ce are legătură cu căsătoria a fost dintotdeauna subiect de litigiu între Biserică şi stat, Bisericile revendicînd o competenţă exclusivă în ceea ce priveşte căsătoria, iar guvernanţii contestîndu-le pretenţiile în numele libertăţii personale. În secolul al XIX-lea, inspiraţia liberală şi preocuparea de a garanta cetăţenilor o reală libertate de alegere şi-au adus aportul la consolidarea tradiţiei prerogativelor regale, contribuind totodată la disocierea între actul

1. La data apariţiei ediţiei franţuzeşti (n.tr.).

civil şi sacrament. În Franţa, codul civil îi obligă pe soţi ca, înainte de biserică, să treacă pe la primărie şi le interzice slujitorilor cultului să oficieze o căsătorie care nu a fost precedată de cununia civilă: în cazul unei încălcări a acestor dispoziţii care figurează şi în zilele noastre în codul penal, preoţii sau pastorii riscă pedepse cu închisoarea. Obligativitatea anterioriţăţii cununiei civile faţă de cea religioasă este criticată îndeosebi de clerul catolic: primindu-i în 1875 pe nişte pelerini veniţi din Belgia, unde regimul este acelaşi ca şi în Franţa, Pius al IX-lea condamnă această anterioritate obligatorie. În Austria, deşi Concordatul din 1855 i-a dat satisfacţie Bisericii Catolice, recunoscînd validitatea juridică a cununiei religioase, în 1866, cancelarul Beust a restrîns competenţele oficialităţilor bisericeşti în chestiunile matrimoniale şi le-a recunoscut tribunalelor civile competenţa în acest domeniu.

Ceremoniile funebre ridicau probleme de aceeaşi natură şi suscitau dezbateri similare. Puteau fi autorizate înmormîntările civile în favoarea cărora anticlericalii aduceau atîtea argumente? Majoritatea guvernărilor supuneau aceste funeralii la fel de fel de restricţii care căutau să le facă neobservate sau clandestine, dar, treptat, au fost nevoite să anuleze asemenea dispoziţii. Liber-cugetătorii reclamă prezenţa reprezentanţilor statului la funeraliile civile ale defuncţilor decoraţi cu Legiunea de Onoare. În Franţa, funeraliile naţionale decretate în 1885 pentru Victor Hugo – care refuzase în mod explicit în testament orice ceremonie religioasă şi ale cărui rămăşiţe pămînteşti, expuse sub Arcul de Triumf, au fost transferate solemn mai apoi în Panteon fără să treacă pe la Notre-Dame sau să primească rugăciunile vreunei Biserici – au însemnat un moment decisiv în generalizarea funeraliilor civile şi secularizarea societăţii franceze. Doi ani mai tîrziu, o lege acorda acestui tip de înmormîntare un statut care o înlesnea.

Ce era de făcut însă cu trupurile? Unde să-i înhumezi pe cei care au refuzat ca rămăşiţele lor pămînteşti să treacă printr-o biserică atîta vreme cît cimitirele făceau parte integrantă din spaţiul religios ce înconjoară bisericile? Încă o dată, alternativa este aceeaşi. Într-o primă fază, soluţia adoptată este în general aceea a cimitirelor distincte pentru confesiunile minoritare – protestanţii şi evreii în ţările catolice, catolicii în ţările în care învinsese Reforma: un exemplu este cimitirul separat din Roma pentru englezii pe care moartea îi surprinde în Oraşul Etern. Un altul ar fi formula secţiunilor

separate în interiorul cimitirelor municipale: este soluţia convenită în Franţa anului XII, care împarte cimitirele în sectoare diferite pentru fiecare dintre cultele recunoscute. Abia în 1881, o lege adoptată de A Treia Republică va interzice cimitirele separate şi va aboli caracterul religios al acestor spaţii. În Marea Britanie, Lloyd George a pledat pentru un *disestablishment* al cimitirelor din Ţara Galilor: Parlamentul a adoptat în 1914 o lege în acest sens, a cărei aplicare a fost amînată însă pînă la sfîrşitul războiului.

Astfel, pentru fiecare dintre actele importante ale existenţei individuale care privesc şi corpul social, principiul libertăţii religioase a înscris, încetul cu încetul, în legislaţie consecinţele practice ale disocierii între apartenenţa la o comunitate religioasă şi obligaţiile cetăţeanului, determinînd societatea civilă să parcurgă o a doua etapă capitală pe calea secularizării.

Capitolul IX

De la statul liberal la separaţie

După cum am văzut, în majoritatea societăţilor europene, libertatea religioasă a avut drept consecinţă mai mult sau mai puţin grabnică faptul că, rămînînd totuşi religios, statul a trebuit să admită ca absolut legitimă pluralitatea confesiunilor şi capacitatea tuturor cetăţenilor de a-şi alege liber religia – ba chiar, la limită, de a opta între o credinţă şi necredinţă. Iar aceasta cu toate că, de cele mai multe ori şi de multă vreme, cîrmuirile nu fuseseră deloc încîntate să recunoască legitimitatea ateismului, căci încă se considera că nu poţi avea încredere într-un ateu, sechelă a vechii prejudecăţi potrivit căreia nu poate exista conduită morală în absenţa unei referinţe religioase: Locke îi excludea pe atei de la cetăţenia cu drepturi depline pe motiv că, neputîndu-se sprijini pe o credinţă fermă, nu erau în stare să fie loiali. În consecinţă, chiar dacă păstrau un statut ce le conferea onoruri şi privilegii, Bisericile recunoscute le pierduseră pe acelea care antrenau discriminarea confesională.

Pluralismul instituţionalizat

Deja bine demarată, mişcarea de secularizare nu s-a oprit în general aici. Pentru a merge mai departe, i se ofereau mai multe căi. Una, explorată mai cu seamă în societăţile protestante, consta în a recunoaşte fenomenul religios şi a-l instituţionaliza pe baza pluralismului. Este şi soluţia pentru care s-a optat în Ţările de Jos: în secolul al XIX-lea, societatea olandeză şi-a restructurat organizarea pe principiul coexistenţei mai multor comunităţi cu acelaşi tip de gîndire, coexistenţă ce-i includea şi pe agnostici, constituiţi într-o comunitate distinctă intitulată „umanistă". Legea pregătise această reorganizare prin introducerea, în 1879, a unei rubrici noi în

recensămînturile populaţiei pentru cei care nu ţineau de nici o Biserică, aşa-numiţii *onkerhelighem*. Este vorba despre regimul de „piliarizare" care, din acel moment, a inspirat întreaga funcţionare a societăţii. Ce-i drept, în prezent, acest regim începe să fie pus în discuţie, dată fiind necesitatea de a adapta legislaţia – care înainte nu era decît transpunerea la nivelul legii civile a moralei propovăduite de Biserici – la o serie de noi aspiraţii, îndeosebi în domeniul moralei sexuale.

Mai puţin sistematică şi cu o influenţă mai puţin simţitoare, legislaţia Germaniei de după război se inspiră din aceleaşi principii: recunoaşterea diversităţii Bisericilor şi asocierea lor în mod oficial la viaţa naţiunii. Ele au statutul unor corporaţii de drept public: impozitul ecleziastic (*Kirchensteuer*) nu este altceva decît expresia acestui principiu în finanţarea Bisericilor. În Anglia, Biserica oficială a consimţit să renunţe la o parte din prerogative, dar îşi păstrează, alături de prestigiul tradiţional, majoritatea atribuţiilor şi chiar a privilegiilor. *Disestablishment*-ul parţial nu a însemnat vreo diminuare a prerogativelor ei, nici slăbirea legăturilor pe care le întreţine cu Coroana, care au drept corolar o distanţă şi o rezervă a acesteia faţă de celelalte confesiuni, în special faţă de catolicism. Celelalte confesiuni au trebuit, de pildă, să aştepte pînă în 1947 pentru a avea acces la emisiunile religioase ale BBC-ului. Aşa cum am mai spus, prinţul Charles a fost nevoit să constate că i se interzice să asiste la liturghia privată a lui Ioan-Paul al II-lea. Abia în 1995, adică la aproape un secol şi jumătate după restaurarea ierarhiei britanice în Anglia, a asistat regina pentru prima oară la o slujbă catolică – şi nu era decît o slujbă de vecernie –, cu prilejul serbărilor organizate pentru a celebra centenarul catedralei catolice de la Westminster. Sîntem aşadar foarte departe de ideea unei laicităţi care ar institui o separaţie absolută între credinţele religioase şi instituţiile politice.

A treia etapă: separare şi laicizare

Un alt tip de evoluţie, care se supune unei logici mai riguroase – în toate sensurile termenului –, duce mai departe disocierea dintre stat şi societate şi conduce statul liberal, însă rămas confesional, la o neutralitate desăvîrşită faţă de credinţe şi la o completă retragere a statului din acest domeniu. S-a mers pe această a doua cale mai ales

în societăţile cu dominantă catolică, Franţa fiind ţara care a dus procesul de secularizare la extrem, mergînd pînă la a rupe toate relaţiile dintre fenomenul religios şi ordinea socială.

Două inspiraţii concurente

Această mişcare s-a realizat sub influenţa a două inspiraţii care şi-au conjugat eforturile şi însumat efectele. Cea dintîi ne este deja bine cunoscută, ea nefiind alta decît gîndirea liberală ale cărei aplicaţii le-am trecut deja în revistă şi care a continuat să deducă din propriile-i postulate concluzii din ce în ce mai cuprinzătoare. Nu mai este vorba doar de a elimina din coduri dispoziţiile care aduceau atingere libertăţii de conştiinţă sau de a le şterge din paginile lor pe cele care perpetuau superioritatea unei confesiuni asupra celorlalte : scoaterea existenţelor individuale şi a conduitelor personale de sub tutela unei Biserici se dovedeşte a nu mai fi de ajuns. Se cuvine ca, de acum înainte, să se desprindă toate consecinţele distincţiei dintre public şi privat, distincţie ce se aplică oricărei activităţi, fie ea economică sau nematerială. Or, în repartiţia operată de filosofia liberală între aceste două domenii, religiosul ţine exclusiv de sfera privată. În ochii liberalilor, acesta este mijlocul de a garanta libertatea conştiinţei – asupra liberei alegeri nu se va mai putea exercita astfel nici o constrîngere, indiferent dacă ea ar veni din partea societăţii sau a puterii politice – şi, în acelaşi timp, o măsură de precauţie împotriva intoleranţei Bisericilor, oricînd posibilă. Statul trebuie să fie aşadar absolut neutru în materie de religie : el nu are dreptul să ia partea vreunei confesiuni ori să o desemneze pe cea care propovăduieşte adevărul. Reciproc, religia nu trebuie nici ea să intervină în domeniul public : orice expresie a fenomenului religios în spaţiul social este considerată o ingerinţă nelegitimă pe un teren interzis, semnul unei confuzii căreia legea trebuie să-i pună capăt. Este şi unul dintre mobilurile care vor conduce votarea legilor de laicitate adoptate în Franţa între anii 1880 şi 1905, adică în sfertul de veac ce s-a scurs după ajungerea la putere a Partidului Republican.

Pentru a defini această legislaţie, termenul „laicizare" este mai potrivit decît cel de „secularizare" : el caracterizează mai exact cealaltă inspiraţie care a concurat, în armonie cu cea liberală, la eliminarea treptată din organizarea socială a oricărei referinţe religioase.

Liberalii nu nutreau nici o ostilitate față de religie, fiind doar preocupați să păstreze libertatea conștiințelor și independența statului. Cea de-a doua inspirație este mult diferită: departe de a o respecta, ea vede în religie un adversar pe care se cade să-l combați prin toate mijloacele. Această stare de spirit rezultă dintr-o schimbare capitală ce s-a produs în evoluția ideilor după revoluțiile din 1848 și în legătură cu care Roger Aubert vorbește pe drept cuvînt despre o reînnoire profundă a surselor necredinței. Înainte chiar de a fi politic, evenimentul a fost unul de primă mărime în istoria intelectuală și culturală. Noi sisteme filosofice – și mai cu seamă pozitivismul – preiau acum ștafeta filosofiei Luminilor și reactivează fermenții cei mai antireligioși ai acesteia. Motivele opoziției lor față de Biserici nu mai sînt doar de circumstanță sau preluate din diferitele divergențe pe tema moralei: este vorba despre o opoziție ce se sprijină pe argumente și se întemeiază pe o incompatibilitate de natură între societatea modernă și catolicism. Într-adevăr, această respingere vizează în principal Biserica Catolică, deoarece între rațiune și protestantism – ale cărui exprimări se îndepărtează uneori de formulările tradiționale ale dogmei și fac concesii liberalismului – se pot imagina, după cîte se pare, anumite compromisuri. De aceea, nu puțini dintre intelectualii sau politicienii care cred în utilitatea socială a religiei și sînt atașați de libertatea de gîndire proiectează acum asupra protestantismului speranța de a le concilia. Relațiile dintre societatea modernă și religie sînt, în cazul Bisericilor reformate, foarte diferite de cele dintre societatea modernă și Biserica Romei. Posibilitățile de a găsi o cale de înțelegere cu aceasta sînt cu atît mai greu de conceput cu cît Magisteriul a adoptat poziții de o radicală intransigență: începînd cu evenimentele de la 1848, Pius al IX-lea condamnă orice formă de inovație; în 1864, în plină perioadă de transformare a peisajului intelectual, el întocmește un catalog sistematic al tuturor erorilor vremii, printre care și cea care ar consta în dorința ca pontiful roman să se împace cu societatea modernă. Orientarea pe care papalitatea o imprimă astfel catolicismului face jocul adversarilor săi cei mai înverșunați, furnizîndu-le dovezile pe care aceștia le așteptau pentru a-și susține tezele. Ca urmare, față în față stau două sisteme ce se opun punct cu punct: învățămînt bazat pe autoritate contra spirit critic, ascultare necondiționată contra libertate, supunere față de legea grupului contra voință individuală, tradiție contra progres, conservatorism sau reacțiune contra democrație.

În această configurare a temelor, secularizarea capătă un sens cu totul nou: nu se mai pune problema de a instaura un regim care să garanteze libertatea de alegere a fiecăruia şi egalitatea între confesiuni, regim în cadrul căruia statul ar respecta religiile. Ţinta este acum cu totul alta: întrucît religia face să planeze o permanentă ameninţare asupra principiilor şi valorilor societăţii moderne, datoria statului este să instaureze o legislaţie care să-i combată influenţa. Nici vorbă nu mai poate fi ca statul să rămînă neutru: el trebuie să se hotărască, să facă toate eforturile pentru a slăbi religia şi a-i reduce rolul, pregătindu-i dispariţia. Inspiraţia este prin însăşi esenţa ei antireligioasă: ideologie contra religie, ba chiar religie nouă contra religie veche, căci inspiraţia laicistă este o adevărată religie care se ambiţionează să ia locul religiilor tradiţionale.

Cele două concepţii, liberală şi laicistă, se deosebesc, după cum vedem, foarte mult: una este mai degrabă tolerantă, cealaltă – sectară. Una visează la un stat imparţial, iar cealaltă doreşte ca el să se facă instrumentul anihilării religiilor. Cu toate că diferă substanţial în intenţiile şi obiectivele lor, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, cele două filosofii s-au văzut dintr-o dată aliate împotriva intoleranţei catolicismului roman şi asociate într-un acelaşi proiect de secularizare a statului şi a societăţii. Este şi motivul pentru care Bisericile, în special cea catolică, nu au putut percepe imediat diferenţa dintre cele două curente: le vedeau coalizate împotriva lor şi luînd aceleaşi iniţiative care sfîrşeau prin a le izgoni din cadrul social. Confuzia va dura foarte multă vreme: va fi nevoie să treacă generaţii pentru ca spiritele religioase să întrezărească diferenţa dintre, pe de o parte, instauratorii unei laicităţi imparţiale şi respectînd alegerea fiecărei conştiinţe şi, pe de altă parte, susţinătorii unui laicism intolerant; de asemenea, va trebui să treacă ceva vreme pentru ca Bisericile să consimtă să vadă în această diferenţă altceva decît o simplă divergenţă la nivel de strategie. La confluenţa celor două înrîuriri concurente, procesul de secularizare a intrat într-o a treia etapă: după aceea de acceptare a pluralismului confesional, urmată de etapa *disestablishment*-ului Bisericilor de stat şi a recunoaşterii egalităţii cultelor, a venit timpul statului complet deconfesionalizat şi al eliminării oricărei referinţe de natură religioasă din spaţiul public: nu numai din stat, ci şi din societatea civilă.

Simbolurile

Esențialul fiind deja realizat, de vreme ce libertatea de conștiință nu mai era contestată, nici drepturile fundamentale amenințate, dezbaterile legate de următoarea fază a secularizării s-au referit în principal la simboluri. Se vor face eforturi pentru a elimina din viața publică și din spațiul social orice manifestare religioasă: nimic nu trebuie să mai deranjeze privirea celor care nu sînt credincioși; pentru unii, este și un mijloc de a contribui la eliminarea completă a Bisericilor.

Astfel, în Franța, deși statul rămîne legat de culte, continuă să le subvenționeze slujitorii și întreține relații diplomatice cu Sfîntul Scaun, majoritatea republicană decide în 1884, cu ocazia revizuirii legilor constituționale, suprimarea rugăciunilor publice prevăzute la deschiderea fiecărei sesiuni parlamentare pentru a chema binecuvîntarea divină asupra lucrărilor adunărilor – măsură, evident, fără mare efect practic, dar cît de semnificativă din punct de vedere simbolic!

Nu este însă la fel de ușor să ștergi urmele lăsate de credința din vechime în patrimoniul monumental. În țările Occidentului european, după efectele vandalismelor revoluționare, nimănui nu-i mai trecea prin minte să radă din temelii edificiile religioase pe motive ideologice: numai lăcomia și dorința de căpătuială, asociate cu prostia, poartă răspunderea distrugerii, în plină Restaurație, a abației de la Cluny, cea mai vastă dintre cele lăsate moștenire de Evul Mediu. Dacă alte mari edificii religioase (precum Palatul Papilor de la Avignon, complexul de la Mont-Saint-Michel, abațiile de la Clairvaux și Fontevraud) au supraviețuit, acest lucru s-a datorat afectării lor armatei sau administrației penitenciarelor – efect fericit al secularizării bunurilor ecleziastice. Urbanismul de tip Haussmann[1] a antrenat și distrugerea a numeroase biserici, rase din temelii pentru a deschide noi căi de circulație: la Paris, numai reamenajarea Insulei Cetății și degajarea pieței din fața catedralei Notre-Dame au antrenat

1. Georges Eugène Haussmann (1809-1891) este cunoscut mai ales pentru elaborarea și dirijarea unui vast proiect de renovare a centrului capitalei franceze, precum și a cartierelor periferice. Deși celebre, lucrările sale de înfrumusețare a Parisului nu au fost mai puțin controversate (n.tr.).

dispariţia mai multor biserici. În Europa de Est însă, în secolul XX, ura faţă de religie a provocat o frenezie a distrugerii : la Moscova, nouă biserici din zece au fost distruse pentru a face loc unor piscine, unor magazii sau unor echipamente colective.

Atunci cînd nu a suprimat din spaţiul vizual monumentele, simboluri ale credinţei, ridicate de generaţiile precedente, spiritul de secularizare a sporit numărul edificiilor publice afectate altor utilizări : palate de justiţie, şcoli şi facultăţi, iar mai tîrziu, în Franţa celei de-A Cincea Republici, casele de cultură despre care André Malraux va spune că sînt catedralele secolului XX. Deşi astfel de clădiri nu fac decît să răspundă unor nevoi precise, iar construirea lor nu este grevată de nici o intenţie antireligioasă, animozitatea faţă de religie a confiscat anumite edificii pentru a face din ele simbolul progresului opus catedralelor şi bazilicilor, monumente ale trecutului şi ale obscurantismului. Astfel, turnul Eiffel, ridicat pentru Expoziţia universală din 1889 care celebra centenarul Revoluţiei, năzuia să fie pe cerul Parisului replica monumentală a bazilicii Sacré-Cœur, înălţată în vîrful colinei Montmartre : ca răspuns la semnele de căinţă ale Franţei dornice să-şi ispăşească greşelile, edificiul metalic arunca provocarea ştiinţei şi a tehnicii, născociri ale geniului omenesc. De o parte fier, de cealaltă piatră : un stil de o modernitate categorică în faţa pastişei romano-bizantine. În aceiaşi ani, de cealaltă parte a Alpilor, monumentul ridicat în inima Cetăţii Eterne în memoria regelui Victor-Emmanuel al II-lea, a cărui construcţie a început în 1885 şi s-a încheiat în 1911, opunea cupolei de la San Pietro, simbol al Romei pontificale şi al Contrareformei, unitatea Italiei moderne. Aceeaşi inspiraţie a călăuzit construirea, chiar lîngă castelul Sant'Angelo, a unui monumental palat de justiţie ; deviza înscrisă pe fronton proclamă unitatea naţională şi libertatea civică, opunîndu-le fragmentării teritoriale şi autorităţii pontificale : *Patriae unitati civium libertati*. Pentru a-i sta împotrivă Bisericii Catolice, Consiliul municipal al Parisului înalţă în apropiere de bazilica Sacré-Cœur o statuie a cavalerului de La Barre, victimă a intoleranţei, şi dă numele acestuia unei străzi care duce spre edificiul religios.

Ţin de acelaşi spirit şi izvorăsc în egală măsură din dorinţa de a refula orice expresie a fenomenului religios dispoziţiile ce reglementează în mod restrictiv toate manifestările exterioare ale cultului, precum limitările cu privire la baterea clopotelor sau condiţionarea

procesiunilor de pe drumurile publice de obţinerea unor autorizaţii eliberate cu zgîrcenie.

Secularizarea afectează şi organizarea timpului: fără îndoială, nu se mai poate pune în mod serios problema de a înlocui, ca pe vremea Revoluţiei, calendarul religios cu unul profan, dar instituirea de sărbători naţionale de sorginte pur seculară le răpeşte Bisericilor monopolul asupra diviziunii timpului şi a împărţirii lui între muncă şi odihnă. Aşa, de pildă, una dintre primele măsuri simbolice adoptate în Franţa de către republicani a fost instaurarea unei sărbători naţionale pentru a aniversa cucerirea Bastiliei: data de 14 iulie va fi pentru multă vreme considerată de catolici drept o alegere provocatoare. Din aceleaşi motive, Crispi[1] a obţinut în 1889 decretarea zilei în care se aniversa intrarea trupelor piemonteze în Roma, 20 septembrie 1870, sărbătoare naţională a Italiei, iar una dintre principalele artere de circulaţie ale Romei a primit numele de *Venti Settembre*.

Învăţămîntul ca miză

Dintre toate instituţiile, una a constituit miza cea mai constantă a dezbaterilor pe tema secularizării: şcoala. Motivele erau evidente: şi într-o tabără, şi-n cealaltă se credea că, asigurîndu-ţi controlul asupra educaţiei copiilor şi adolescenţilor, iei o opţiune pentru viitor. Biserica aducea ca argument rolul istoric pe care îl jucase în naşterea şi dezvoltarea învăţămîntului: oare nu ea se aflase la originea tuturor instituţiilor educative? Ordinele religioase creaseră colegiile moderne, iar în cele mai multe ţări universităţile încă erau, în secolul al XIX-lea, instituţii ale Bisericii, unele chiar de drept pontifical. Bisericile mai invocau şi misiunea lor specifică de a răspîndi învăţătura: cui obiecta că această învăţătură se referea nu la ştiinţele profane, ci la cunoaşterea lui Dumnezeu şi la transmiterea Revelaţiei, teologii îi răspundeau că a admite o asemenea distincţie însemna deja să intri în logica secularizării, ca şi cum infailibilitatea Bisericii nu s-ar fi întins asupra oricărui adevăr. Partea adversă avea motive la fel de întemeiate pentru a voi să smulgă instituţia şcolară de sub

1. Francesco Crispi (1818-1901) – om politic italian, partizan al unităţii Italiei sub forma concepută de Giuseppe Mazzini. Prim-ministru în perioadele 1887-1891 şi 1893-1896 (n.tr.).

tutela clerului : era singurul mijloc de a emancipa inteligenţa, de a forma spiritul critic şi de a fonda democraţia.

Dezbaterea era veche : pentru a începe, nu fusese nevoie să se ajungă la faza cea mai radicală a secularizării, şi nici măcar la prima disociere dintre societate şi religie. Problema se punea încă de pe timpul statului confesional : ea opusese Companiei lui Iisus monarhiile specifice Vechiului Regim din Franţa şi Portugalia. În secolul al XIX-lea, se impunea ideea că autoritatea publică are responsabilităţi în materie de învăţămînt. Ca atare, problema devine cea a locului religiei în cadrul învăţămîntului : Biserica va fi prezentă în instituţia publică, sau va trebui să-şi creeze propriul sistem alături de serviciul public ? Pe vremea Restauraţiei, în Franţa, liberalii apără monopolul Universităţii de stat şi se opun catolicilor care fac campanie pentru libertatea învăţămîntului : poziţiile de pe care luptă fiecare s-au inversat. În funcţie de ţară şi de momentul istoric, problema va primi soluţionări cît se poate de diferite, mergînd de la controlul strict al autorităţilor ecleziastice asupra învăţămîntului general şi de la învăţămîntul religios obligatoriu în şcoala publică pînă la separarea completă a celor două sisteme concurente. Conflictul s-a aprins în Franţa, în Belgia, Portugalia, Spania, Italia – pe scurt, în toate ţările catolice –, însă chestiunea nu a lăsat indiferente nici Bisericile protestante, ea fiind un subiect de discordie şi în Anglia. Formulele adoptate au variat în funcţie de schimbările de majoritate : victoriile liberale se traduceau prin legi ce se opuneau exigenţelor ecleziastice, iar întoarcerea în forţă a majorităţilor conservatoare avea ca efect inevitabil măsuri ce dădeau satisfacţie Bisericii Catolice. Istoria raporturilor dintre religie şi instituţia şcolară a fost astfel punctată în ultimii aproximativ două sute de ani de peripeţiile politice, progresele secularizării făcîndu-se în ritmul evoluţiilor din sfera politicului.

În ţările care au dus secularizarea pînă la ultimele ei consecinţe, laicizarea învăţămîntului a implicat eliminarea oricărei referinţe religioase. În Franţa, facultăţile teologice de stat au dispărut la începutul anilor '80 ai secolului al XIX-lea ; e adevărat că nici autorităţile religioase n-au făcut nimic pentru a le salva, căci riscau să stîrnească suspiciunea Romei şi a episcopatului în legătură cu ataşamentul lor faţă de doctrinele galicane : acestea profesau o ecleziologie diferită de cea a catolicismului ultramontan. În 1858, Sfîntul Scaun răspunsese printr-un refuz la cererea cîrmuirii imperiale de a

li se conferi instituţia canonică. Suspectate de Biserică, rău văzute de laici, aceste facultăţi au dispărut fără ca nimeni să ridice glasul în apărarea lor. De aici şi particularitatea că, dacă facem abstracţie de facultăţile de teologie catolică şi protestantă de la Strasbourg – care au supravieţuit datorită anexării Alsaciei de către Germania –, Franţa, deşi a dat cîţiva dintre cei mai mari teologi ai secolului XX, este una dintre puţinele ţări în care ştiinţele religioase sînt complet absente din învăţămîntul oficial. Secularizarea învăţămîntului înseamnă totodată eliminarea oricărei referinţe religioase din programe şi laicizarea celor care predau, instituită în Franţa în 1886 potrivit principiului incompatibilităţii între apartenenţa la o congregaţie religioasă, fie ea şi dintre cele specializate în învăţămînt, şi profesia de cadru didactic într-o şcoală publică. În 1904, se va merge chiar pînă la a se interzice oricărui membru al vreunui ordin religios să predea, printr-o lege care îi privează pe congregaţionişti de o libertate recunoscută tuturor cetăţenilor. Printr-o răsturnare neaşteptată, dar care îşi avea logica ei, mişcarea de secularizare – inspirată la început de voinţa suprimării oricărei inegalităţi decurgînd dintr-o referinţă confesională şi care ştersese efectiv toate discriminările bazate pe religie – ajungea la o consecinţă contrară propriului spirit, întrucît instituia o nouă discriminare, de astă dată împotriva Bisericii care îşi exercitase pînă nu demult tutela asupra societăţii.

Ruptura finală

Ultima etapă a acestui lung proces de disociere a religiei de societate nu putea fi decît ruperea ultimelor legături dintre stat şi Biserici: într-un cuvînt, separarea. Şi în această privinţă, Republica Franceză a fost din nou cea care a împins la extrem logica secularizării, la capătul unei serii de peripeţii în care circumstanţele au avut, probabil, tot atîta importanţă cît şi logica deliberată a protagoniştilor. Parlamentul francez a adoptat în decembrie 1905 o lege ce proclama că, din acel moment, republica nu mai recunoştea, subvenţiona sau salaria nici un cult. Fără să consulte Sfîntul Scaun, Franţa abroga în mod unilateral tratatul pus la punct cu atîta trudă un secol mai devreme între regimul născut în urma Revoluţiei şi papalitate. În ceva mai mult de un secol, Franţa experimentase astfel aproape toată gama de regimuri cu putinţă de imaginat pentru relaţiile sau absenţa

de relaţii între religie şi stat, de la cvasi-simbioza din Vechiul Regim pînă la completa ignorare.

Soluţia adoptată îi satisfăcea pe liberali : era în conformitate cu ideea lor despre religie ca problemă privată. Separarea ferea statul de ingerinţele clericale şi garanta libertatea indivizilor. Ea avea şi avantajul că tăia o dată pentru totdeauna un nod de conflicte ce nu conteneau să reizbucnească. Şi totuşi, Legea de Separare nu elibera autoritatea publică şi aparatul administrativ de orice responsabilitate în materie de vreme ce, în primul său articol, legea din 9 decembrie 1905 stipula că republica garanta libertatea cultelor, ceea ce era un mod de a recunoaşte că religia nu constituie o problemă pur individuală de vreme ce era desemnată prin aspectul ei social, respectiv celebrarea cultului.

Formula le convenea şi minorităţilor religioase care, într-un regim ce recunoaşte cultele, se tem întotdeauna ca nu cumva cel mai vechi şi mai numeros să fie ispitit să abuzeze de anterioritatea şi superioritatea sa, beneficiind astfel de o atenţie preferenţială din partea autorităţilor publice. De aceea, protestanţii şi evreii au fost fericiţi să constate suprimarea raporturilor dintre stat şi Biserici, şi la fel în Italia Biserica valdeză.

Separaţia răspundea totodată proiectului unei minorităţi de catolici care puneau mai mult preţ pe libertatea Bisericii decît pe protecţia statului şi pe onorurile cu care acesta o copleşea : considerau că trecuseră vremurile cînd religia avea nevoie de concursul autorităţii civile. Dar, deşi nu se preocupau mai puţin decît alţii de interesele Bisericii, nu erau nici ei nişte sfinţi, iar împrejurările nu le erau tocmai prielnice : climatul de tensiune în care a fost adoptată Legea de Separare, precum şi gîndurile ascunse puse pe seama autorilor ei au suscitat opoziţia categorică a majorităţii credincioşilor şi a clerului ; aceştia au aprobat din tot sufletul condamnarea pronunţată la adresa legii de către Pius al X-lea, care înfiera aplicarea ei. Preţul plătit a fost pierderea întregii implicări temporale a Bisericii. A mai existat un grup care nu s-a bucurat în faţa unei măsuri atît de radicale : moştenitorii tradiţiei prerogativelor regale, care pierdeau orice posibilitate de a influenţa numirile episcopale şi de a menţine clerul sub controlul statului.

Urmarea avea să arate că existau mai multe moduri de a concepe şi practica separaţia. În interpretarea ce predomina la început, separaţia era sinonimă cu absenţa totală şi chiar cu interzicerea oricărei

relaţii, implicînd în aparenţă o ignorare absolută a fenomenului religios de către autorităţile publice. Treptat, se va naşte o altă lectură, pentru care separaţie nu înseamnă nici ignorare, nici absenţa oricărei relaţii: distincţia nu exclude ca statul să recunoască, cel puţin *de facto*, existenţa unor instituţii întemeiate pe o credinţă comună şi chiar a unor instituţii cu care să trateze. De altminteri, în faţa legii, guvernul republicii nu era oare obligat să fie garantul libertăţii cultelor?

Moralitate şi legalitate

S-ar fi putut crede că, o dată cu această separare dintre Biserici şi stat, secularizarea şi-a atins punctul final şi epuizat toate efectele, dacă o altă disociere nu ar fi început deja pe o linie mult diferită: aceea dintre morală şi lege sau, mai exact, dintre morala prescrisă de Biserici, căreia creştinii par să-i acorde uneori mai multă importanţă decît religiei, şi legislaţia civilă. Problema era relativ nouă: altădată, chiar şi pe vremea celor mai aprige confruntări dintre autorităţile religioase şi puterile etatice, dezacordul nu atingea şi chestiunile de morală. Cu excepţia cîtorva liber-cugetători, consideraţi marginali, nimeni nu credea că ar mai putea exista şi altă morală decît cea răspîndită şi mărturisită secole de-a rîndul, predicată şi păzită de Biserici. Or, în decursul secolului al XIX-lea, ca urmare a legitimării alegerilor individuale în materie de religie, şi-a făcut loc treptat ideea că Biserica dominantă – catolică sau protestantă, în funcţie de ţară – nu era, poate, îndrituită să le impună celor ce nu-i împărtăşeau credinţa consecinţele pe care ea însăşi le făcea să decurgă de aici: de ce, adică, agnosticii ar trebui să-şi conformeze conduita personală unor norme definite de o instituţie căreia îi contestau autoritatea şi îi respingeau învăţătura?

În chip cu totul firesc, divergenţele s-au manifestat mai întîi în legătură cu căsătoria, deoarece aceasta reprezintă o instituţie de soarta căreia Biserica şi societatea sînt interesate în egală măsură. Considerînd că unirea dintre un bărbat şi o femeie le priveşte în cel mai înalt grad, Bisericile revendicau pentru jurisdicţiile ecleziastice deplina competenţă în materie de validitate a căsătoriilor. Societatea este însă şi ea interesată, fie şi numai prin intermediul transmiterii patrimoniilor. De aceea, toţi guvernanţii, fără excepţie, şi-au arogat

dreptul de a legifera în domeniul căsătoriei: în Prusia, căsătoriile mixte fuseseră un grav subiect de neînţelegere cu episcopatul catolic. După cum am văzut, toţi guvernanţii – sau aproape toţi – au trebuit să instituie, alături de cununia religioasă, o cununie civilă pentru cei care nu făceau parte din nici o Biserică. Se punea însă problema de a şti dacă ea îi va implica numai pe aceia sau dacă actul civil va fi impus tuturor, fără excepţie, beneficiind uneori de o anterioritate cronologică.

Următoarea etapă avea o semnificaţie mult mai gravă: trebuia oare statul să-şi însuşească poziţia Bisericilor referitoare la indisolubilitatea căsătoriei? Învăţătura acestora prevedea că o căsătorie liber consimţită angajează soţii pe viaţă: ruperea legăturii conjugale era contrară voinţei lui Dumnezeu, iar atît datoria societăţii, cît şi interesul ei îi cereau să impună respectarea acestei legături. Pentru liberali nu putea exista însă nici o autoritate superioară voinţei individuale: cîtă vreme căsătoria se baza pe consimţămînt, dacă unul dintre soţi dorea să rupă contractul, în numele cărui principiu să i se refuze acest drept? Tot atunci cînd le interzicea călugărilor să depună voturile monahale, Revoluţia le acordase soţilor dreptul de a divorţa: pentru prima dată, moralitatea aşa cum o prescria Biserica de secole întregi şi legalitatea divorţau la rîndul lor. Timp de un secol şi mai bine, divorţul a fost în Franţa o miză a dezbaterilor politice, iar variaţiile statutului său au reflectat, ca şi regimul şcolar, fluctuaţiile vieţii politice. Venea un regim conservator? Abroga divorţul sau îngreuna punerea lui în practică. Venea altul liberal sau democrat? Îl reinstituia şi îi înlesnea aplicarea. Restauraţia l-a abolit în 1816, republicanii l-au re(in)staurat în 1884. Guvernul de la Vichy i-a prelungit termenele şi a complicat formalităţile. Regimurile ulterioare l-au simplificat.

Preluare prin contagiune a modelului francez sau consecinţă logică a răspîndirii ideilor liberale? Sigur e că, la majoritatea naţiunilor europene, instituirea cununiei civile a fost urmată, după o perioadă mai mult sau mai puţin îndelungată, de legalizarea divorţului. În cazul Marii Britanii, încă din 1857: reforma a suscitat mai puţină opoziţie decît de cealaltă parte a Mînecii, Bisericile reformate fiind mai puţin intransigente în această chestiune decît Biserica Catolică. Şi totuşi, era o iniţiativă cu bătaie mult mai lungă decît confiscările de averi bisericeşti sau celelalte subiecte recurente ale conflictului

dintre Biserici şi autorităţile publice : ea conţinea germenele disocierii între comportamentele personale şi morala propovăduită de Biserici. Vom vedea în secolul următor care vor fi prelungirile fisurii ce a început să se formeze. Apărarea indisolubilităţii căsătoriei şi lupta împotriva legislaţiilor care nu o recunosc vor fi pînă în zilele noastre un subiect de discordie între Biserica Catolică şi guvernanţi. Biserica Catolică a pierdut ultimele bătălii pe acest teren. Mai întîi în Italia, unde episcopatul a recurs la posibilitatea oferită prin Constituţie de a suscita un referendum de abrogare (1974) : consultarea imprudent provocată s-a transformat într-o dezavuare a Bisericii şi, consecinţă neprevăzută, divorţului i s-a conferit o legitimitate suplimentară prin ratificarea legii de către poporul suveran. În 1994, un alt referendum, de astă dată în Irlanda, cîştigat cu o foarte slabă majoritate de partizanii divorţului, a dus la dispariţia ultimei ţări în care mai subzista conformarea legii la morala catolică. În acest sens, cele două consultări ale poporului marchează sfîrşitul procesului de secularizare.

Cartea a IV-a

A DOUA EPOCĂ A SECULARIZĂRII

Primul deceniu al secolului XX împarte aproape perfect în două istoria secularizării: o sută zece ani s-au scurs de la ruptura fondatoare pînă în 1900 şi aproape o sută de ani de atunci încoace.

De la un secol la altul

În ajunul conflictului ce avea să sfîşie continentul din 1914 pînă în 1918 şi să bulverseze, o dată cu echilibrul de forţe şi evoluţia ideilor, regimurile instituţionale, relaţiile dintre religie şi societate prezentau situaţiile cele mai variate: de la cea mai strînsă simbioză, în Sfînta Rusie, la cea mai radicală separaţie, în Franţa republicană. Dincolo de această diversitate, două erau principiile care se înfruntau pe întreg cuprinsul continentului: unul susţinea supunerea faţă de religie a tuturor activităţilor sociale, celălalt se străduia să elibereze statul şi societatea de sub tutela credinţei religioase. Putea această diversitate să reziste multă vreme? Dacă una dintre cele două mişcări potrivnice trebuia să cîştige, nu avea să fie oare aceea a laicităţii? Nu începuse ea să transforme instituţiile şi chiar comportamentele individuale în aproape toate societăţile europene? Sub inspiraţia gîndirii liberale continuatoare a filosofiei Luminilor, care face din libertatea individuală principiul şi fundamentul ordinii sociale, în 1914, majoritatea statelor renunţaseră deja să mai impună prin lege unitatea de credinţă: libertatea de conştiinţă era recunoscută, iar cea a cultelor era admisă sau începea să fie tolerată. După ce puseseră la punct regimuri aparte şi derogatorii pentru minorităţile religioase, conducerile statelor se angajaseră pe o cale mai conformă spiritului modern, partizan al principiului de universalitate a legii şi de uniformitate a statutelor, şi disociaseră de dreptul ecleziastic numeroase instituţii, precum starea civilă, învăţămîntul public şi,

uneori, regimul juridic al căsătoriei şi al familiei. Se părea că mişcarea de secularizare era irezistibilă şi că avea să continue în dauna Bisericilor.

Mulţi credeau că secolul care tocmai începuse urma să asiste la încheierea evoluţiei declanşate o dată cu Revoluţia franceză şi al cărei sfîrşit inevitabil, amiabil sau conflictual, avea să fie separarea completă – Republica Franceză arătase deja care era calea – dintre religie şi societate. Desigur, pentru ţările civilizate, acest sfîrşit era încă departe. În plus, avînd istorii foarte puţin asemănătoare, nu toate ţările aveau să acţioneze după modelul Franţei: în ţările protestante, incompatibilitatea dintre interpretarea creştinismului şi modernitate nefiind la fel de profundă ca în cele catolice, divorţul putea să se facă, după toate probabilităţile, prin consimţămînt mutual. În schimb, în cazul Bisericii Catolice lucrul părea de neconceput: date fiind poziţiile adoptate de Magisteriul roman împotriva oricărei expresii a modernităţii, ruptura nu se putea face decît în defavoarea Bisericii, după cum am văzut în Franţa.

Deşi la sfîrşitul secolului XX putem constata că, una peste alta, evoluţia generală s-a efectuat, într-adevăr, în direcţia unei slăbiri tot mai evidente a legăturilor dintre religie şi societate, aceasta nu s-a desfăşurat chiar aşa cum şi-o puteau imagina oamenii pe la 1900: ea nu a continuat în mod riguros curba ce părea să se contureze şi căreia unii îi extrapolau prelungirile.

Ar fi trebuit în primul rînd ca istoria acestui secol zbuciumat să se deruleze rectiliniu: ea a comportat însă fel şi fel de rupturi, noi avînturi şi chiar întoarceri îndărăt. Rareori istoria a mai adus o asemenea infirmare la orice tentativă de a oferi o explicaţie pur raţională. În cele nouă decenii care ne despart de începutul secolului XX se disting mai multe perioade, caracterizate de evenimente de primă mărime ce au produs tot atîtea rupturi hotărîtoare în scurgerea timpului, constituind astfel secvenţe diferite, atunci cînd nu erau pur şi simplu de sens contrar. Cele două mari conflicte care au sfîşiat Europa, întronarea, apoi căderea regimurilor totalitare, hegemonia, apoi reculul sistemelor ideologice, mişcarea de unificare politică ce a afectat mai întîi vestul continentului, după care s-a extins şi la restul Europei: tot atîtea evenimente care nu au rămas fără consecinţe asupra relaţiilor dintre religie şi societate.

Într-adevăr, una dintre lecţiile cele mai evidente ale unui studiu comparativ referitor la această istorie este aceea că relaţiile dintre

religie şi societate resimt din plin impactul istoriei, înţeleasă în sensul ei cel mai larg – cea a regimurilor politice, ca şi cea a mişcărilor de idei: istoria religioasă nu este izolată nici de marile fenomene civilizaţionale, nici de cutremurele care lovesc societatea, fie că este vorba de Revoluţia din Octombrie, apariţia celui de-al III-lea Reich sau criza din 1968. Repercusiunile asupra fenomenului religios şi relaţiile sale cu societatea globală sînt un indiciu că, pînă şi în societăţile considerate indiferente din punct de vedere religios şi pe care unii se complac în a le caracteriza drept secularizate, religia continuă să stîrnească atenţie, interes, simpatie, neîncredere sau repulsie – pe scurt: pasiuni.

Această istorie frîntă, cu toate discontinuităţile implicite, înalţă un obstacol în calea oricărei tentative de a-i reduce desfăşurarea la un principiu simplu de explicare cum ar fi, de pildă, o mişcare generalizată şi cu neputinţă de stăvilit înspre o secularizare tot mai accentuată, încununată de disocierea totală între credinţa religioasă şi societate. Pentru istoric, această dificultate este sporită de decalajele cronologice de la un popor la altul. Presupunînd că toate ţările s-ar fi îndreptat spre acelaşi depărtat punct terminus – fapt care ar trebui demonstrat şi care constituie tocmai obiectul interogaţiei –, ele nu au înaintat cu paşi la fel de mari şi în acelaşi ritm: istoria nu manifestă nici simultaneitate, nici paralelism; unele înaintează, în vreme ce altele dau înapoi.

Totuşi, o evidenţă îmi pare a se impune în amurgul acestui secol: reducerea distanţelor ce separă diferitele experienţe. Erau încă uriaşe în 1914, de exemplu, între Rusia ţaristă şi Republica Franceză; astăzi ele s-au micşorat extrem de mult. La rîndul lor, opoziţiile sînt mai puţin categorice. Nicăieri în Europa nu mai există vreo societate sacrală – ba, după dispariţia franchismului din Spania, nu mai există nici măcar societăţi confesionale în care viaţa socială ar fi dirijată în continuare de Biserici, iar toate activităţile s-ar organiza în jurul religiei: statele unde aceasta se bucura de un regim privilegiat – Spania lui Franco, Portugalia lui Salazar – au slăbit astăzi legăturile, au suprimat privilegiile şi au limitat avantajele. Invers, la cealaltă extremitate a spectrului de formule ce se pot concepe, nu mai există, după căderea regimurilor care au declarat război religiei şi au înlocuit învăţătura Bisericilor cu o filosofie de stat atee, nici o societate care să excludă religia. Pretutindeni – sau aproape pretutindeni – libertatea religioasă este recunoscută şi, în

esenţa ei, aplicată şi în practică. Cît despre statele care crezuseră că vor putea suprima orice raport cu instituţiile religioase, principiul realităţii le-a călăuzit în mod pragmatic spre restabilirea unui alt tip de relaţii, discrete la început, formalizate mai apoi, care au conturat treptat, cu tuşe mici, un regim original aproape la fel de îndepărtat de ruptura originară ca şi de alianţa dintre tron şi altar. În felul acesta, evantaiul diverselor situaţii s-a restrîns foarte mult.

În spaţiul astfel micşorat, regăsim totuşi în acţiune – înfruntîndu-se, apropiindu-se – aproape toate curentele de gîndire pe care le-am văzut anterior, începînd cu cel care postula necesitatea unei simbioze cît mai depline între societate şi religie, militînd totodată pentru refacerea ei acolo unde fusese dizolvată, şi sfîrşind cu cel care pretindea că nu va avea odihnă pînă nu va fi eradicat definitiv orice credinţă religioasă din conştiinţa şi inima oamenilor. Astăzi, nici una dintre aceste tendinţe nu a dispărut complet, iar urmele lor pot fi încă reperate. Importanţa lor relativă a variat însă foarte mult: unele şi-au mai pierdut din avînt, altele, dimpotrivă, au cîştigat în vigoare. Vom regăsi astfel ultimele zvîcniri ale pretenţiilor statului de a moşteni tradiţia prerogativelor regale, nostalgia creştinătăţii, laicitatea militantă, ateismul combativ, dar şi căutarea unei concilieri între libertate şi religie. Dată fiind această complexitate, există o multitudine de linii care, uneori, se intersectează şi ale căror interferenţe nu ne îngăduie să reducem diversitatea evoluţiilor la un principiu unic, impunîndu-i prudenţă şi modestie celui care încearcă să facă inteligibilă această istorie.

Capitolul X

Elementele de permanenţă

De o parte şi de alta, continuitatea pare să predomine în primul rînd în poziţiile Bisericilor, respectiv ale statelor.

Perenitatea intoleranţei religioase

Instituţiile ecleziastice nu acceptaseră iniţial bulversarea provocată de Revoluţia franceză în relaţiile lor cu societatea. Nici măcar un secol mai tîrziu nu se resemnau în faţa progreselor secularizării, fie ea triumfătoare sau insinuantă, care le şubrezeau treptat poziţia în stat şi în colectivitate. Cum ar fi putut oare, la cît de sigure erau că deţin adevărul universal, să se învoiască a-şi pierde statutul ce îndrituia eminenta lor specificitate? Erau cu atît mai puţin ispitite să o facă cu cît socoteau că societatea însăşi nu avea decît de pierdut: Bisericile nu deţineau oare principiile unei organizări armonioase a corpului social? Secularizarea li se părea deopotrivă o greşeală şi o eroare. O greşeală: asemenea indivizilor, societatea are datoria de a proclama existenţa lui Dumnezeu şi de a-i recunoaşte drepturile. Statul care ar neglija să-i dea curs ar comite o gravă abatere de la această îndatorire; cît despre statul care ar refuza-o în mod expres declarîndu-se neutru din punct de vedere religios, acela ar săvîrşi pur şi simplu păcatul apostaziei. Şi, totodată, o eroare, fiindcă ar slăbi temeliile ordinii sociale: într-adevăr, nu poate exista altă societate bine organizată în afară de aceea care îşi conformează legile moralei creştine propovăduite de Biserici. Ignorarea acestor principii este izvorul tuturor relelor ce copleşesc societatea şi ameninţă să o ducă la pierzanie. Acest ansamblu de convingeri antrenează în chip firesc o anumită supraestimare a dimensiunii morale a problemelor

şi, corelativ, o subevaluare a celorlalţi factori din funcţionarea colectivităţilor. Aşa se face că, la începutul secolului XX, Bisericile continuă să se împotrivească din toate puterile măsurilor care tind să disocieze societatea de religie şi îi cheamă pe credincioşi să se mobilizeze pentru restaurarea ordinii tradiţionale.

De la o confesiune la alta, argumentele diferă în funcţie de teologia dominantă, dar şi de situaţia de drept în stat: minoritare, ele nu mai sînt chiar atît de ostile unei slăbiri a relaţiilor, de la care aşteaptă o libertate pe care identificarea Bisericii dominante cu naţiunea le-o refuza; bunăoară, în Franţa, Bisericile reformate au fost cum nu se poate mai mulţumite de opera Revoluţiei şi nu s-au opus laicizării înfăptuite pe vremea celei de-A Treia Republici. În Europa de Răsărit şi dunăreană, Bisericile ortodoxe, devenite Biserici autocefale o dată cu obţinerea independenţei, mizau, dimpotrivă, pe identificarea cu naţiunea şi pe rolul lor istoric pentru a revendica un statut privilegiat.

Dată fiind universalitatea ei, Biserica Catolică nu poate invoca acelaşi argument în exact acelaşi fel: mai mult, uneori, ea trebuie să se apere de bănuiala că ar sacrifica interesele naţionale în favoarea politicii unui stat străin. Principalul motiv pe care îşi întemeiază dreptul de a inspira atît comportamentele colective, cît şi conduitele individuale rezidă în afirmarea naturii ei de societate perfectă, din care decurge o definiţie extensivă a misiunii sale: deşi recunoaşte, uneori chiar în mai mare măsură decît alţii, autonomia societăţii politice şi civile, ea consideră că are competenţa de a enunţa principiile care trebuie să reglementeze conducerea societăţilor; de asemenea, susţine că îi revine dreptul să judece şi, atunci cînd este cazul, să condamne acţiunile puterii.

Impregnată de tradiţia juridică moştenită de la Roma, Biserica Catolică acordă o mare importanţă unei recunoaşteri, înscrisă în texte, a drepturilor ei, recunoaştere ce exclude, evident, orice separaţie. Magisteriul continuă să reafirme ca ideal un stat creştin ai cărui conducători se raportează în mod deschis la religie, îşi fac din învăţătura ei o regulă de acţiune şi le impun cetăţenilor respectarea obligaţiilor stabilite de Biserică.

Episcopatul american are o poziţie aparte faţă de această problemă: în Statele Unite, catolicismul a experimentat avantajele libertăţii religioase fără de care n-ar fi putut cunoaşte o dezvoltare atît de remarcabilă. În Europa însă, episcopatele nu fac nici o concesie în

ceea ce priveşte exigenţa unei recunoaşteri oficiale a drepturilor privilegiate ale Bisericii Catolice. În martie 1925, în plină criză cu guvernul Cartelului de stînga, Adunarea cardinalilor şi arhiepiscopilor Franţei adopta o declaraţie solemnă, redactată de un dominican, părintele Janvier, care condamna însăşi ideea de laicitate şi îi presa pe catolici să nu se supună legilor laicităţii: acestea nu se puteau impune conştiinţei întrucît încălcau legile lui Dumnezeu. În 1936, cardinalul Gomá y Tomás explica nenorocirile ce se abătuseră asupra Spaniei prin uitarea acestor drepturi: cauza războiului civil ce însîngera Spania era apostazia autorităţilor publice o dată cu proclamarea Republicii, în 1931. Mai tîrziu, în 1942, după încheierea războiului, arhiepiscopul de Toledo, cardinalul Pla i Deniel, îşi exprima mulţumirea că guvernul spaniol recunoscuse în legile sale „Biserica în calitate de societate perfectă şi refăcuse unitatea catolică proclamată de regele Recaredo". Chiar şi în 1946, episcopatul italian încă se mai încăpăţîna să nu vadă diferenţa dintre neutralitatea statului şi ateism: cardinalul Schuster, arhiepiscop de Milano, cea mai întinsă dioceză a creştinătăţii, declara, încredinţat că şi ceilalţi episcopi italieni îi împărtăşesc punctul de vedere: „Atît de mult a vrut Dumnezeu să lege soarta politică a Italiei de convingerile ei religioase, încît, după atîtea veacuri, nodul pe care Atotputernicul însuşi l-a strîns cu mîna sa nu mai poate fi desfăcut: ideea unui stat laic reprezintă la noi o eroare istorică şi o crimă naţională". Arhiepiscopul aducea ca argument istoria aparte a peninsulei, însă uita că unificarea Italiei se înfăptuise împotriva Bisericii şi a puterii temporale a papei.

În practică, clerul şi credincioşii manifestă acea recunoştinţă care sudează Biserica şi societatea într-o comună mărturisire de credinţă prin acte de devoţiune şi gesturi solemne de pietate publică, cum ar fi închinarea către Sfînta Fecioară sau către Sfînta Inimă a lui Iisus. Ei fac presiuni asupra autorităţilor pentru ca acestea să se asocieze şi chiar să ia iniţiativa unor asemenea demonstraţii: în 1919, Spania este închinată în mod solemn Sfintei Inimi a lui Iisus, căreia Belgia îi consacră şi ea un cult oficial.

Refuzul categoric opus secularizării şi ataşamentul statornic faţă de împletirea cît mai strînsă cu putinţă dintre religie şi societate au rămas, în primele decenii ale secolului XX, obiectivul Bisericii Catolice, chiar şi după ce aceasta a luat o anumită distanţă faţă de intoleranţa secolului al XIX-lea. După 1918, Magisteriul nu mai reia

toate tezele secolului precedent, dar pînă şi un pontif deschis la preocupările vremii sale, atent la evoluţia ideilor şi cu o atitudine binevoitoare faţă de o anumită modernitate cum a fost Pius al XI-lea rămîne fidel unei viziuni integriste care supune toate activităţile omeneşti puterii suverane a lui Dumnezeu. Introducerea în calendarul liturgic al ultimei duminici din ciclul religios a unei sărbători dedicate Împăratului Hristos atestă voinţa sa de a creştina din nou societatea. Deşi îşi propune alte obiective decît restaurarea Vechiului Regim, impulsul dat de el Acţiunii Catolice are totuşi ca ţel refacerea unei societăţi creştine. În negocierile diplomatice pentru semnarea de concordate, Sfîntul Scaun are grijă să ceară menţionarea caracterului specific al Bisericii Catolice. Astfel, concordatul semnat în 1929 cu guvernul italian afirmă catolicitatea statului, iar cîteva articole trag concluziile ce rezultă de aici: cununia religioasă este valabilă şi din punct de vedere civil, iar preoţii care se rup de Biserică suportă sancţiuni civile şi îşi pierd o parte din drepturile cetăţeneşti.

Ca atare, în ajunul celui de-al doilea război mondial, principiile rămîn aceleaşi: Bisericile nu renunţă la păstrarea sau recucerirea drepturilor lor, cu riscul de a fi martore la sporirea distanţei ce le desparte de evoluţia ideilor şi de mentalităţile epocii.

Statul confesional şi tradiţia prerogativelor regale

Dar şi de partea guvernanţilor persistă reflexe ale tradiţiei prerogativelor regale, precum şi tradiţiile statului confesional.

În multe ţări, Biserica se bucură de un statut care îi aduce, dincolo de recunoaşterea specificităţii sale, felurite avantaje, onoruri şi venituri. În contrapartidă, autorităţile publice deţin dreptul de a-i supraveghea funcţionarea şi activităţile. Acest control pare a fi contrapartida firească a avantajelor consimţite. Juriştii îl justifică şi prin răspunderea ce-i revine statului ca unuia ce veghează la păstrarea coeziunii naţionale şi a ordinii publice: pentru autoritatea publică, influenţa recunoscută religiei asupra opiniilor şi sentimentelor populaţiei este un motiv pentru a se asigura de docilitatea slujitorilor cultului şi a acorda atenţie loialităţii lor. Pe de altă parte, orice guvernare este tentată să capteze această influenţă în propriul folos. În secolul XX, practicile administrative tradiţionale continuă să

fie respectate, dar ele suscită rezistenţe sporite din partea autorităţilor ecleziastice, care acceptă cu mai puţină bunăvoinţă ingerinţele puterii şi încep să ţină mai mult la autonomia lor. Ca urmare, conflictele se înmulţesc, iar tensiunile se acutizează între instituţiile bisericeşti şi guvernanţi.

În ţările de confesiune protestantă, luterană sau calvinistă, Biserica rămîne de obicei sub autoritatea puterilor etatice, fără ca această subordonare să dea naştere la confruntări: ierarhiile religioase se împacă cu un regim care comportă mari avantaje şi, la rîndul lor, guvernanţii se feresc să abuzeze de prerogativele ce le sînt conferite de legislaţie. În Anglia, deşi numără în rîndurile lui deputaţi aparţinînd nu numai Bisericii Angliei, ci şi altor confesiuni, Parlamentul deţine în continuare dreptul de a legifera în chestiunile religioase: în 1927, el se opune ca *Prayer Book* să fie revizuită. Primatul Bisericii este ales în principiu de către regină, iar în practică, de către primul-ministru: aşa se face că, de curînd, candidaţii au fost departajaţi de doamna Thatcher, care nu este anglicană. Începînd din 1978, alegerea se face pornind de la o listă de postulanţi întocmită de autorităţile ecleziastice. La sfîrşitul secolului XX, această situaţie face să dăinuie pe mai departe uzanţe specifice Vechiului Regim, într-un echibru instabil cu unele aspiraţii ale vremii. Tocmai pentru a pune capăt acestei contradicţii, moştenitorul tronului a emis ideea unei ruperi a legăturii dintre Coroană şi Biserica Angliei, precum şi a disocierii funcţiei regale de aceea de cap al Bisericii. Situaţia regatelor scandinave se aseamănă destul de mult cu cea a Angliei: Biserica Luterană este Biserică de stat, iar toţi cetăţenii fac parte prin drept din ea încă de la naştere; cetăţenia este astfel inseparabilă de apartenenţa la Biserica a cărei constituire a fost, cu patru sute de ani în urmă, contemporană şi constitutivă naşterii naţiunii. În Danemarca, Biserica Luterană ţine de stat, răspunzînd de starea civilă şi de pompele funebre. Este Biserica naţiunii, dar nu dispune de nici un fel de independenţă: nu are o organizare centrală proprie, nici o conducere naţională. Este administrată în numele reginei de către ministrul Afacerilor Ecleziastice. Parlamentul legiferează pentru ea, iar Curtea Supremă reprezintă puterea judecătorească în ceea ce o priveşte.

Uniunea dintre Biserică şi stat s-a prelungit pînă în a doua jumătate a secolului XX în ţările catolice ale Europei Meridionale, în Spania, Portugalia şi Italia; în aceste trei ţări însă, opunîndu-se

pretenţiilor Bisericii Catolice de a-şi păstra sau consolida autonomia, regimurile autoritare au provocat conflicte cu atît mai grave cu cît implicau un al treilea partener: Sfîntul Scaun.

În Portugalia, după instaurarea aşa-numitului *Estado Novo* în 1926, totul concura la o excelentă calitate a relaţiilor dintre stat şi Biserică: şeful guvernului, Oliveira Salazar, era un catolic fervent, iar patriarhul de Lisabona, capul Bisericii portugheze, era prieten cu el din copilărie. Mai presus de toate însă, regimul se raporta în mod explicit la învăţătura Bisericii, pretindea că ordinea corporativă pe care o instituise era aplicarea fidelă în practică a enciclicelor sociale şi îşi afirma voinţa de a contribui la reînsufleţirea religiei. Cît priveşte Biserica, aceasta nu putea decît să se bucure de căderea Republicii care, încă de la instituirea ei în 1910, fusese animată de un puternic sentiment anticlerical şi nu avusese altă preocupare mai grabnică decît să imite Republica Franceză, proclamînd, şi ea, separaţia radicală. Şi totuşi, dezacorduri s-au ivit chiar şi într-un regim atît de binevoitor şi în care Biserica avea atîtea motive de satisfacţie. Mărul discordiei a fost statutul Acţiunii Catolice, statul neacceptînd să scape de sub control nici un pol de influenţă. În 1933, cardinalul Cerejeira îi adresa vechiului său tovarăş de studii o scrisoare personală care făcea cunoscută reapariţia a ceea ce el numea „mentalitatea de la 5 octombrie" (dată la care, în 1910, a fost proclamată Republica). El continua astfel: „Mentalitatea Republicii nu făcea distincţie între Biserică şi monarhie, mentalitatea de acum nu vrea să facă distincţie între Biserică şi dictatură". Se contura astfel o nouă tendinţă de a preveni orice aservire a Bisericii către stat.

Aceleaşi cauze au produs efecte asemănătoare în Spania vecină. Episcopatul spaniol trecuse în bloc de partea guvernului din Burgos şi legitimase revolta naţionalistă. La numai două luni după încheierea războiului, arhiepiscopii reuniţi într-o conferinţă la Toledo încercau deja să afle mijlocul de a rezista la presiunile totalitare ale statului şi de a contracara influenţa dăunătoare a Falangei Naţionale Sindicaliste, componentă a Mişcării Naţionale, care, prin inspiraţie, se înrudea cu regimurile fasciste. Biserica accepta, desigur, să susţină regimul, dar numai în măsura în care acesta îi recunoştea autoritatea. Deşi discretă, tensiunea a devenit suficient de puternică pentru ca ministrul de Interne să interzică, în septemebrie 1939, difuzarea unei scrisori pastorale a cardinalului-arhiepiscop de Toledo despre

învăţămintele războiului şi despre cele ce se cuveneau făcute în vreme de pace.

La fel s-au petrecut lucrurile şi în Italia fascistă. Începuturile, ce-i drept, fuseseră mai puţin fericite: regimul nu avea aceleaşi surse de inspiraţie ca şi statul lui Salazar sau Spania lui Franco; lui Mussolini nu i-ar fi trecut niciodată prin minte să se revendice de la doctrina socială a Bisericii Catolice. Semnarea acordurilor de la Lateran, încununînd în 1929 o lungă şi laborioasă negociere, pusese capăt însă unor conflicte ce durau de şaizeci de ani şi rezolvase toate problemele implicite. Or, la numai doi ani de la semnarea acestor acorduri, o gravă criză afecta relaţiile dintre Biserică şi stat: cauza era, la fel ca şi în Portugalia, statutul Acţiunii Catolice. Conflictul opunea, pe de o parte, voinţa statului de a controla tineretul şi, pe de altă parte, o Biserică ce dorea să păstreze libertatea propriilor organizaţii. Conflictul a devenit atît de înverşunat, încît a dus la redactarea unei enciclice, consacrată anume acestui subiect şi scrisă în italiană, *Non abbiamo bisogno*[1], datată 29 iunie 1931, care condamna statolatria păgînă şi afirma incompatibilitatea concepţiei fasciste despre societate cu doctrina catolică şi dreptul natural. Acuzaţia de păgînism este un reproş pe care Magisteriul îl adresează îndeobşte ideologiilor adverse; cît priveşte referirea la dreptul natural, ea constituie o temă clasică în gîndirea teologilor catolici.

De situaţia acestor trei naţiuni catolice în care un stat autoritar ce invoca o anumită conformitate între inspiraţia sa şi învăţătura Bisericii Catolice a intrat în conflict cu Magisteriul, cauza fiind pretenţiile lor antagonice legate de tineret, poate fi apropiat cazul Franţei din vremea regimului de la Vichy. La fel ca în Portugalia şi Spania, relaţiile dintre ierarhie şi noul regim au fost la început excelente: episcopatul nu prea avea motive să deplîngă dispariţia unei republici care adoptase o legislaţie, în opinia sa, discriminatorie şi pe care o considera parţial răspunzătoare atît pentru decreştinarea, cît şi pentru înfrîngerea Franţei. La rîndul său, noul regim se plasa în mod făţiş sub semnul valorilor morale şi-i acorda Bisericii avantaje substanţiale, tratînd-o cu toate onorurile. Între discursul moralizator al Revoluţiei naţionale şi discursul moral obişnuit al Bisericii părea să domnească o armonie deplină. Cu toate acestea, Adunarea cardinalilor şi arhiepiscopilor nu intenţiona să întreţină legături prea

1. *Nu avem nevoie* (n.tr.).

strînse cu regimul şi îşi definea atitudinea faţă de guvernare drept o „loialitate fără aservire". Ca şi în ţările citate anterior, ierarhia a intrat în dezacord cu guvernul, în special pe tema mişcărilor de tineret: episcopatul era gata de luptă pentru a se opune proiectelor unei mişcări unice care ar fi înregimentat tot tineretul. Această apărare plină de semeţie a libertăţii mişcărilor şi, indirect, a pluralismului nu era, la urma urmelor, decît o continuare a bătăliei pentru libertatea învăţămîntului, purtată de mai bine de un secol împotriva monopolului statal.

Astfel, patru ţări catolice, patru regimuri autoritare, binevoitoare faţă de religie din convingere sau din interes, au copleşit-o la început cu onoruri şi avantaje şi au contribuit la reînsufleţirea ei, dar ambiţia lor de a controla totul le-a făcut să intre în conflict cu o revendicare a independenţei venită din partea unei Biserici mai puţin dispuse decît în trecut să se lase supusă sau folosită de către stat în alte scopuri decît cele religioase.

Capitolul XI

Factorii de reînnoire

Bisericile şi totalitarismul

După Revoluţia care, pornind din Franţa, zdruncinase regimul tradiţional al relaţiilor dintre Biserică şi stat, Bisericile creştine din Europa aveau unul şi acelaşi principal inamic: raţionalismul, ce dăduse naştere liberalismului în care-şi avea originea separarea convingerilor personale de existenţa socială. Nici măcar catolicismul nu cunoştea alt duşman, căci, pentru el, acesta reprezenta erezia timpurilor moderne, sursa tuturor erorilor; pentru curentul intransigent, cei trei R – Reforma, Renaşterea şi Revoluţia – erau vlăstarii spiritului critic liber. Dacă unele Biserici reformate nu excludeau negocierea cu raţionalismul şi se împăcau cu unele concesii făcute liberalismului, catolicismul, în schimb, se baricadase într-o rezistenţă neînduplecată opusă atît spiritului liberal, cît şi tuturor aplicaţiilor sale politice. Simpatia sa se îndrepta, printr-o mişcare firească, dar şi printr-un raţionament logic, spre regimurile care adoptau o poziţie contrară postulatelor liberale. O temere bine înrădăcinată că omul nu va putea să nu-şi folosească în chip nesocotit libertatea şi denunţarea ravagiilor individualismului făceau ca majoritatea Bisericilor creştine să treacă în mod natural de partea filosofiilor conservatoare şi a regimurilor autoritare.

Această opoziţie totală faţă de liberalism explică de ce Bisericile n-au putut vedea imediat noutatea ameninţării pe care o reprezenta apariţia în cîteva mari ţări europene a unor regimuri de altă natură decît cele tradiţionale şi conservatoare, inspirate de filosofii anticreştine şi voind să dispună de o putere deplină asupra conştiinţelor şi a societăţii – pe scurt, a unor regimuri pe care astăzi le putem desemna sub numele (care le va fi aplicat mai tîrziu) de totalitare. De ce ar fi regretat aceste Biserici, care avuseseră de suferit de pe

urma liberalismului, suprimarea unor libertăţi ce fuseseră reclamate tocmai împotriva lor? În ansamblu, ele n-au ştiut să vadă decît prea tîrziu natura malefică a doctrinelor din care se inspirau acele regimuri: chiar şi atunci cînd le-au calificat drept păgîne, este limpede că încă nu le recunoscuseră specificitatea. Au fost puse în încurcătură în faţa acelor puteri care se înfăţişau drept campioane ale unei revoluţii conservatoare, care se rupeau de liberalism, denunţau individualismul, exaltau valorile ordinii şi autorităţii şi le tratau cu respect. În perioada sa de început, al III-lea Reich se preface că ar ataca doar catolicismul politic şi propune Sfîntului Scaun semnarea unui concordat: crezînd că are de-a face cu un interlocutor ce respectă acordurile şi crede în valoarea tratatelor, Vaticanul sacrifică *Zentrum*-ul fără ezitare, la fel cum făcuse şi cu Partidul Popular Italian, în ideea de a obţine o rezolvare satisfăcătoare a chestiunilor în suspensie şi garanţii pentru libertatea de acţiune a clerului.

O fracţiune a protestantismului german a crezut chiar în posibilitatea unei sinteze între creştinism şi naţional-socialism şi s-a pretat la o tentativă de sincretism ce sacralizează noţiunea de rasă, eliminînd totodată moştenirea iudaismului din învăţăturile religioase. Această disidenţă acaparează conducerea Bisericii în cîteva dintre ţările din care Germania se mai compunea încă la vremea respectivă, şi în special în Prusia: principalul responsabil de aici, Müller, devine capul Bisericii creştine-germane pentru întregul Reich. Alţii fac alegerea inversă, aceea a rezistenţei faţă de infiltrarea rasismului în Biserică: aşa se întîmplă în Bavaria, în Württemberg şi la Hanovra. În 1934, la Sinodul de la Barmen, sub influenţa lui Karl Barth (marele teolog din Basel), care pe atunci preda în Germania, o fracţiune organizată adoptă o serie de rezoluţii ce afirmă respingerea hotărîtă a păgînismului: este actul de naştere al Bisericii mărturisitoare, care va trebui să-şi plătească scump rezistenţa spirituală. Martin Niemöller, pastor la Dalhem şi erou al primului război mondial, este arestat în 1937 şi trimis într-un lagăr de concentrare; Dietrich Bonhoeffer, teolog remarcabil, va fi arestat după 20 iulie 1944 pentru că se aflase în legătură cu conjuraţii[1] şi executat.

1. La 20 iulie 1944, Hitler scapă cu viaţă dintr-un atentat cu bombă printre ai cărui organizatori se numărau militari de carieră cu funcţii foarte înalte în Reich. Ca represalii, vor fi exterminate nu mai puţin de două sute de familii aparţinînd nobilimii militare prusace (n.tr.).

Date fiind atît antecedentele lor istorice, cît şi apartenenţa la o Biserică deschisă spre exterior şi adeziunea lor faţă de Roma, catolicii germani riscau mai puţin să se lase seduşi de tezele naţional-socialiste: în rîndurile lor nu va exista nimic asemănător cu creştinii-germani. Pînă la instalarea lui Hitler în postul de cancelar al Reich-ului, la 30 ianuarie 1933, episcopatul german le interzisese credincioşilor să adere la Partidul Naţional-Socialist: interdicţia este ridicată în martie 1933, naţional-socialiştii aflîndu-se de acum la putere – pe care o obţinuseră pe cale legală –, în virtutea doctrinei tradiţionale a recunoaşterii puterii oficiale. *Zentrum*-ul, expresie politică a catolicismului german, îi acordă lui Hitler puteri depline: nu-şi închipuia că, după acest vot, el însuşi va fi interzis. Semnarea, în iulie 1933, a unui concordat cu Sfîntul Scaun conferă regimului o anumită legitimitate. Dar relaţiile nu au întîrziat să se altereze: sub diverse pretexte, regimul a intentat procese unui mare număr de oameni ai Bisericii. Este ceea ce a primit numele de *Kirchenkampf*. În martie 1937 este publicată o enciclică scrisă în germană, *Mit brennender Sorge*, la elaborarea căreia participaseră mai mulţi prelaţi germani şi care, fără a numi în mod explicit naţional-socialismul, condamnă fără drept de apel tezele sale rasiste şi le declară inacceptabile pentru conştiinţa creştină. Introdusă clandestin în Germania, ea este citită de la amvon în cele 15.000 de parohii catolice. Magisteriul roman şi-a revenit atunci din iluzia că ar fi posibilă o înţelegere loială cu acest tip de regim, iluzie de care se lăsase călăuzit cînd negociase concordatul. Numeroşi preoţi şi călugări sînt trimişi în lagărele de concentrare: la eliberarea din 1945, soldaţii aliaţi vor găsi aproximativ 800 de preoţi la Dachau. Nu puţini au fost catolicii care au experimentat personal consecinţele incompatibilităţii între credinţa lor şi păgînism: aşa, de pildă, decanul Lichtenberg, preot la catedrala Sfînta Hedwige din Berlin – beatificat recent de către papa Ioan-Paul al II-lea –, care i-a îndemnat public pe credincioşi să se roage pentru evrei după pogromul din „Noaptea de cristal" (noiembrie 1938), sau Hans şi Sophie Scholl, tineri studenţi din München care au întemeiat o mişcare clandestină, „Trandafirul Alb", care au fost decapitaţi.

Convieţuirea dificilă cu asemenea regimuri de constrîngere şi violenţă a avut o influenţă neîndoielnică asupra modului de a gîndi al ierarhiei catolice, ca şi asupra relaţiilor sale cu puterea politică: ea a conştientizat pericolul pe care îl reprezentau aceste regimuri

totalitare atît pentru libertăţile religioase, cît şi pentru drepturile omului. Experienţa a determinat-o să-şi mai îmblînzească severitatea judecăţilor la adresa liberalismului : pentru Biserică şi adevărul pe care-l propovăduia puteau exista aşadar şi alte doctrine eronate decît filosofia Luminilor. Cu acelaşi prilej, a descoperit şi justeţea mişcării care afirma drepturile omului : în loc să vadă în ea doar tăgăduirea drepturilor lui Dumnezeu şi o manifestare a orgoliului omenesc, ierarhia catolică a realizat că acea mişcare era păstrătoarea unor valori care nu intrau neapărat în contradicţie cu Evanghelia. Creştinii se regăseau de aceeaşi parte a baricadei cu liberalii şi democraţii, încercînd să apere anumite principii împotriva unui adversar comun cu adevărat de temut. Realizarea consecinţelor totalitarismului a fost decisivă pentru trecerea treptată a Bisericilor de partea laicităţii, iar mai cu seamă pentru aceea dintre ele care, de un secol şi jumătate, fusese adversara cea mai hotărîtă a democraţiei, Biserica Romano-Catolică. Comparaţia între naţional-socialism, de o parte, şi democraţiile liberale, de cealaltă parte, s-a întors în favoarea acestora din urmă deoarece, în practică, prezentau mai puţine riscuri, dar şi în virtutea anumitor convergenţe revelate de istorie. În această lungă istorie, circumstanţele au jucat în permanenţă un rol capital : cele care au însoţit proclamarea Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului au avut şi ele partea lor în condamnarea formulată de Sfîntul Scaun în 1791 ; un secol şi jumătate mai tîrziu, o situaţie contrară a avut o contribuţie deloc neglijabilă la închiderea rănii. În acest sens, mesajul radiodifuzat al lui Pius al XII-lea din ziua de Crăciun a anului 1944, care făcea elogiul democraţiei, este un document capital ce marchează o răsturnare. Nimic nu mai stă în calea stabilirii de relaţii cordiale între religie şi stat în democraţiile liberale.

Creştinii şi comunismul

Distanţarea de regimurile totalitare deschisese calea pentru apropierea dintre creştinism şi democraţia de inspiraţie liberală : rezistenţa opusă comunismului a încununat această evoluţie, reconciliind învăţătura Bisericii cu filosofia drepturilor omului.

Publicarea în 1937 de către Pius al XI-lea, la interval de cîteva zile, a două enciclice care condamnau una rasismul, devenit adevăr cu valoare de lege al statului german, iar cealaltă comunismul

stabilea o aparentă simetrie între cele două sisteme. În realitate, balanţa nu era tocmai echilibrată : primul text nu condamna regimul, ci denunţa doar aspectul cel mai vizibil al inspiraţiei şi politicii sale, pe cînd cel de-al doilea declara comunismul „intrinsec dăunător" şi îl condamna în bloc. De aceea, autorităţile catolice nu au fost ispitite să caute o cale de împăcare cu regimurile care se revendicau de la marxism-leninism.

Dacă Magisteriul nu a fost niciodată înclinat să dea vreo dovadă de înţelegere faţă de doctrină, creştinii nu au fost însă unanimi în ceea ce priveşte atitudinea ce trebuia adoptată faţă de comunism. În primul rînd, în virtutea unei prime şi esenţiale diferenţe, care era totodată o sechelă a războiului : sfîrşitul luptelor lăsa continentul divizat şi pe creştinii de la est de Cortina de Fier supuşi dominaţiei comuniste, fără nici o nădejde, omeneşte vorbind, de a mai scăpa de ea. Deşi nu au prea existat încercări de sinteză între creştinism şi materialismul dialectic, ideologie de stat, iar creştinii au fost, în ansamblul lor, unanimi în a respinge ideologia, în Germania Democrată, în Cehoslovacia, Ungaria şi Polonia, clericii şi laicii au avut opinii divergente asupra atitudinii ce trebuia adoptată : oare, în calitate de cetăţeni, nu aveau datoria de a contribui la refacerea ţării şi la edificarea unei societăţi ce urma să împartă mai echitabil bogăţiile şi îndatoririle ? Nu trebuiau ei să se dovedească cei mai buni fii ai patriei, cetăţenii cei mai devotaţi ? Pe de altă parte, dacă pacea era într-adevăr ameninţată de imperialismul Statelor Unite, locul creştinilor nu era în tabăra partizanilor păcii, în fruntea cărora se afla Moscova ? În cadrul democraţiilor populare, această miză a păcii ce trebuia păstrată în pofida pericolului atomic a fost probabil factorul determinant pentru ralierea a numeroşi creştini şi aderarea lor la organizaţiile-satelit ale partidelor comuniste – cum ar fi mişcarea *Pax* în Polonia sau *Pacem in terris* în Cehoslovacia –, care excelau în utilizarea referinţelor religioase cu scopul de a-i înrola pe creştini în serviciul propriilor obiective politice.

Cît despre Bisericile ortodoxe, aflate acum sub tutela comunistă, o lungă tradiţie de supunere faţă de putere nu le pregătise să reziste : obişnuite să fie aservite statului, cu cîteva excepţii, ele s-au retras între graniţele cultului. Singurele lor luări de poziţie publice în alte chestiuni decît cele confesionale s-au referit la lupta pentru pace aşa cum o propovăduia propaganda oficială : denunţarea imperialismului

american şi militarea pentru interzicerea armei nucleare atîta vreme cît Uniunea Sovietică nu dispunea de ea.

Cu totul alta era situaţia în democraţiile liberale din partea de vest a continentului, unde nu puţini creştini îşi puneau problema inegalităţilor sociale: unii refuzau să vadă în blocul atlantic condus de Statele Unite expresia civilizaţiei creştine. Minorităţi de intelectuali, clerici sau activişti sindicali şi-au consacrat eforturile menţinerii unei atitudini imparţiale faţă de cele două lumi sau au propovăduit chiar o alianţă cu Partidul Comunist, expresie a clasei muncitoare şi avangardă a maselor populare pentru care, dată fiind sărăcia lor, creştinii trebuiau să aibă o simpatie preferenţială.

Cu toate acestea, intervenţia Bisericilor creştine a fost în general defavorabilă comunismului şi a jucat un rol important în lupta pentru stăvilirea, apoi înfrîngerea lui. Mai cu seamă Magisteriul şi-a angajat întreaga autoritate spirituală împotriva comunismului: un decret al Congregaţiei Romane a Sfîntului Oficiu din 1 iulie 1949 excomunica orice catolic care ar fi ajutat într-un fel sau altul comunismul. Chiar dacă această interdicţie a fost dictată în principal de teama Vaticanului de a vedea Partidul Comunist Italian ajungînd la putere în peninsulă, decizia a avut repercusiuni în toate ţările unde catolicii erau numeroşi şi activi, indiferent dacă aceste ţări se aflau sau nu în mîinile comuniştilor. Rezistenţa creştinilor şi fermitatea episcopatelor au avut partea lor de contribuţie la prăbuşirea regimurilor comuniste. Este ceea ce s-a întîmplat în special în Polonia, unde laicii, intelectuali şi militanţi din rîndurile muncitorilor, au preluat ştafeta luărilor de poziţie ale primatului, cardinalul Wyszyński. Deşi nu numai catolicii s-au opus regimului, Biserica Catolică a fost aceea care a coalizat poporul polonez şi a vorbit în numele societăţii civile, izolînd total regimul şi partidul.

În Republica Democrată Germană, rezistenţa opusă ideologiei oficiale şi puterii comuniste s-a cristalizat treptat în jurul Bisericii Evanghelice, confesiune majoritară. Opoziţia a vizat mai întîi o iniţiativă a autorităţilor politice: dornice să scoată tineretul de sub influenţa Bisericii, acestea instituiseră o ceremonie laică de consacrare la intrarea adolescenţilor în mişcarea oficială de tineret, ceremonie ce includea prestarea unui jurămînt. Acest simulacru al confirmării, substitut al ritului religios, a stîrnit protestul autorităţilor evanghelice. Tot de la ele a plecat şi mişcarea ce avea să spulbere

regimul, cu prilejul unei slujbe pentru pace oficiate în fiecare zi de luni la Leipzig, destul de asemănătoare cu liturghiile pentru patrie săvîrşite de părintele Popieluszko în parohia sa din Varşovia. În concluzie, nu exagerăm dacă punem pe seama Bisericilor o parte din răspunderea pentru căderea sistemului şi prăbuşirea imperiului comunist.

Dar numai o parte: într-adevăr, Bisericile au avut comportamente diferite de la ţară la ţară şi de la o confesiune la alta. În Republica Cehoslovacă, o veche tradiţie a anticlericalismului şi a neîncrederii faţă de Roma, care jucase un rol de primă mărime la constituirea ei în 1919, a restrîns rolul creştinilor: dacă au existat unii care au aderat la mişcarea Cartei 77, aceştia nu au avut, spre deosebire de cazul Poloniei, nici iniţiativa, şi nici măcar principala responsabilitate. Cît despre Bisericile ortodoxe, cu excepţia cîtorva personalităţi eroice, ele s-au comportat faţă de putere cu o docilitate foarte puţin glorioasă. Dacă în România revoluţia s-a oprit la jumătatea drumului şi a bătut pasul pe loc timp de şase ani, dacă Bulgaria s-a eliberat mai lent de jugul comunist, dacă în Serbia partidul a supravieţuit, toate acestea nu se datorează oare, în parte, faptului că în cele trei ţări menţionate ortodoxia era religia majoritară, iar Bisericile nu aveau o tradiţie a autonomiei?

Venind după dezastruoasa experienţă a regimurilor totalitare, confruntarea Bisericilor creştine cu comunismul le-a convins pînă la urmă de nocivitatea oricărui regim care nu va acorda libertăţii spaţiul necesar şi nu va transforma libertatea personală în principiul propriei organizări. Experienţa a demonstrat, *a contrario*, caracterul pozitiv al recunoaşterii drepturilor omului. Oare nu cumva Ioan-Paul al II-lea a devenit apărătorul lor tocmai pentru că a trăit el însuşi sub dominaţia comunistă şi a experimentat în exerciţiul responsabilităţii sale de păstor efectele vătămătoare ale acestui tip de regim? Sigur este că, de-a lungul întregului său pontificat, el n-a încetat să afirme că libertatea religioasă nu poate fi disociată de celelalte libertăţi. Atunci s-a închis prăpastia ce se căscase după Revoluţia franceză între catolicism şi drepturile omului. Eveniment covîrşitor, dacă însemnătatea sa istorică se măsoară după durata conflictului şi amploarea consecinţelor rupturii dintre Roma şi principiile de la 1789. Cel mai important obstacol în calea înţelegerii între una dintre principalele confesiuni creştine şi societatea modernă era înlăturat. Şi totuşi, deşi Ioan-Paul al II-lea a avut un rol capital prin fermitatea poziţiilor

adoptate, prin claritatea declaraţiilor sale şi răsunetul ce le-a fost conferit de personalitatea sa carismatică, intervenţia sa venea să încununeze o evoluţie care începuse de multă vreme.

Biserica Catolică trece de partea libertăţii religioase

După Revoluţia franceză, opoziţia dintre mişcarea sistematică a societăţilor europene spre secularizare şi intransigenţa instituţiilor ecleziastice care se cantonau în revendicarea recunoaşterii învăţăturii lor religioase şi morale ca adevăr al societăţii părea de nedepăşit. Această opoziţie părea încă şi mai puternică în cazul Bisericii Catolice, care condamna fără drept de apel însăşi ideea de laicitate a statului. Fără doar şi poate, dintotdeauna existaseră şi catolici care credeau că creştinismul nu era incompatibil cu libertatea şi care sperau că diferendul dintre ele nu reprezenta decît o neînţelegere temporară. Convingerea lor era că libertatea însăşi avea nevoie de sprijinul creştinilor şi că Biserica va găsi în societatea eliberată un climat favorabil misiunii ei spirituale: după exemplul Belgiei, cel al Statelor Unite nu confirma oare justeţea acestei intuiţii? În 1863, Montalembert formulase – cu ocazia unui congres catolic ţinut la Malines – ideea unei Biserici libere într-un stat liber. Aceste perspective se loveau însă de afirmaţia că, de vreme ce adevărul avea toate drepturile, iar eroarea nici unul, statului nu-i era îngăduit să rămînă neutru între cele două. Or, ce era laicitatea dacă nu o neutralitate indiferentă faţă de adevăr? Dacă Biserica Catolică accepta ca autoritatea publică dintr-o ţară sau alta să acorde o anumită libertate altor confesiuni sau dacă se resemna să împartă cu alţii favorurile puterii, motivul era, în esenţă, unul de circumstanţă: imposibilitatea de a-şi impune poziţia de principiu. Îşi dădea aşadar acceptul, ca să reluăm distincţia elaborată de cîţiva teologi inventivi imediat după promulgarea *Syllabus*-ului, în 1864, nu în numele tezei (doctrinei), singura care avea meritul coerenţei, ci cu titlu de ipoteză – altfel spus, ţinînd seama de slăbiciunea firii omeneşti, de necazurile acestui veac, printr-o derogare consimţită fără nici o tragere de inimă.

Or, după 1945, Biserica Catolică nu numai că a adoptat o poziţie mai flexibilă, dar a acceptat chiar principiul libertăţii religioase, şi încă în mod solemn, într-un text de importanţă capitală: o declaraţie adoptată de părinţii participanţi la al doilea Conciliu de la Vatican.

Schimbare cu atît mai demnă de luat în seamă cu cît a fost înfăptuită de o confesiune care se ridicase dintotdeauna şi cît se poate de sistematic împotriva evoluţiei, opunîndu-se în acelaşi timp oricărei secularizări. Nimic nu o ilustrează mai bine decît un exemplu preluat din ţara care mersese cel mai departe pe calea laicizării: Franţa. În martie 1925, Adunarea cardinalilor şi arhiepiscopilor adoptase o declaraţie ce condamna legile laicităţii ca potrivnice legii lui Dumnezeu şi drepturilor Bisericii. Or, noul text recunoaşte legitimitatea libertăţii religioase.

Schimbarea este atît de radicală şi de neprevăzută, încît unii au fost tentaţi să se îndoiască de sinceritatea ei şi să pună această raliere pe seama unor planuri ascunse: silită să constate caracterul irezistibil al secularizării, Biserica, înfruntînd cu curaj vitregiile sorţii, ar fi încercat să-şi asigure o posibilitate de a supravieţui într-o societate irevocabil laicizată. Respectivii nu credeau că ar fi cu putinţă ca Biserica Catolică să renunţe la dominaţia asupra conştiinţelor: o schimbare de strategie, treacă-meargă, dar nu una de doctrină. Nu văzuseră însă anumite semne prevestitoare ale unei posibile schimbări. De exemplu, aceeaşi Adunare a cardinalilor şi arhiepiscopilor francezi care aruncase în 1925 anatema asupra ideii de laicitate adoptase, după exact douăzeci de ani, în 1945, o altă declaraţie referitoare la acelaşi subiect, care făcea diferenţa între laicitate (regim juridic) şi laicism (ideologie), distingînd totodată nu mai puţin de patru accepţiuni ale conceptului de „laicitate", dintre care două nu mai constituiau o problemă pentru conştiinţa creştină.

Scepticii nu greşesc însă atribuind evenimentelor partea lor de responsabilitate în această evoluţie: experienţa confruntării cu totalitarismul a dus la revizuirea verdictului referitor la liberalism şi libertate exprimat nu cu mult timp înainte. Declaraţia privind libertatea religioasă izvorăşte totuşi dintr-un raţionament absolut nou: ea nu o mai justifică prin jalnica argumentaţie a ipotezei şi a consideraţiilor de simplă oportunitate, ci prin raţiuni de acelaşi ordin cu cele pe care se sprijinea în mod tradiţional poziţia contrară. Credinţa, demers personal ce implică profunzimile fiinţei şi angajează conştiinţa, nu ar putea fi obiectul vreunei constrîngeri, indiferent dacă aceasta este exercitată de presiunea socială sau de puterea politică. Pînă nu demult, Biserica cerea încă asistenţa statului pentru a face cunoscut adevărul şi a înfrîna răspîndirea erorii, însă acum îl declară incompetent în chestiunile religioase: statul nu este îndrituit

să intervină în alegerile care ţin de conştiinţă. Este o abandonare a poziţiei tradiţionale, o răsturnare de perspectivă. De acum înainte, nu numai societatea civilă înfăptuieşte deconfesionalizarea, ci şi Biserica Catolică. Un nou capitol se deschide în istoria relaţiilor dintre religie şi societate.

Unii s-au întrebat dacă această revoluţie, în sensul geometric al termenului, nu decurgea dintr-o caracteristică proprie creştinismului care, comparat cu celelalte religii ce aşază la temelia cetăţii sau a statului referinţa religioasă, îşi vădeşte neîntîrziat singularitatea. Hristos a stabilit distincţia între ce este al lui Dumnezeu şi ce este al Cezarului: oare nu tocmai aici îşi are originea ideea de laicitate? Ea se înrudeşte pe undeva cu mitul Antigonei ce opunea legilor cetăţii, care pot fi samavolnice, legile nescrise care obligă conştiinţa. Creştinismul conţinea în germene libertatea de conştiinţă: refuzînd din fidelitate faţă de propria credinţă să se conformeze cultului imperial, creştinii n-au fost de fapt primii martiri, primii mărturisitori? În orice caz, unii nu ezită să afirme că ideea de laicitate este una creştină şi că, probabil, nu e o simplă coincidenţă dacă ea a înflorit îndeosebi în Occidentul creştin, chiar dacă Bisericile au avut nevoie de atîtea veacuri pentru a recunoaşte de unde-şi trăgea inspiraţia.

Aderarea Bisericii Catolice la principiul libertăţii religioase nu înseamnă, aşa cum o suspectează sau acuză susţinătorii înverşunaţi ai doctrinei tradiţionale, abandonarea adevărului, nici îmbrăţişarea unei atitudini indiferente: nu înseamnă nici măcar repudierea ideii că societatea are nevoie de religie şi că aceasta trebuie să inspire comportamentele individuale şi colective. Ca să folosim concepte recente, dacă Biserica Catolică a renunţat astfel la extrema *intransigenţă* caracteristică epocii precedente, ea a rămas în schimb ataşată unei viziuni *integraliste*. Schimbarea arată doar că nu orice integralism este neapărat şi intransigent, putînd să se împace cu pluralismul confesional şi recunoaşterea libertăţii de conştiinţă. Cu alte cuvinte, convingerea nestrămutată că deţii adevărul nu este neapărat legată de un sistem de gîndire reacţionar.

Această schimbare de viziune a început să se manifeste şi în relaţiile dintre Sfîntul Scaun şi state, în special în elaborarea concordatelor. Astfel, Vaticanul a acceptat o revizuire a concordatului cu Italia: în 1947, acordurile de la Lateran fuseseră integrate Constituţiei Republicii Italiene la cererea expresă a secretariatului de stat, sub presiunea democraţiei creştine şi cu acceptul Partidului Comunist.

Această constituționalizare nu anula posibilitatea unor modificări, dintre care unele deveniseră inevitabile: cum ar fi putut fi menținute, de exemplu, dispozițiile împotriva preoților apostați, care încălcau principiul egalității tuturor cetățenilor în ceea ce privește accesul la funcțiile publice? Încă din 1965, Parlamentul italian cerea deschiderea de tratative: acestea au durat aproape douăzeci de ani. Înscăunarea unui papă venit din Est a înlesnit, după cîte se pare, încheierea lor în februarie 1984. Noul concordat se inspira din declarația referitoare la libertatea religioasă și își propunea să armonizeze principiile democrației italiene cu cererile Vaticanului. Consimțămîntul indivizilor dobîndea valoare de regulă, inclusiv în ceea ce privește finanțarea Bisericii: statul nu o mai subvenționează în mod direct, iar cetățenii trebuie să decidă dacă doresc sau nu ca o parte din impozitul lor pe venit, care nu poate depăși opt la mie, să fie redistribuită Bisericii. Cununia religioasă își păstrează efectele juridice dacă așa doresc cei doi soți.

Însă nu toate episcopatele au urmat aceeași evoluție: unele nu au renunțat complet la recucerirea unor poziții pierdute sau la corectarea anumitor efecte ale secularizării. Astfel, în țările recent eliberate de sub dominația comunistă, o parte a clerului revendică restituirea integrală a averilor bisericești confiscate ori se străduiește, ca în Polonia, să obțină ca legea morală să fie și lege civilă, în special în ceea ce privește divorțul și interzicerea avorturilor. Chiar și în Conciliu, un mic grup de episcopi a votat împotriva declarației referitoare la libertatea religioasă. Poziția tradițională este susținută în continuare de partizani hotărîți: ea beneficiază de sute de ani de autoritatea Magisteriului și poate invoca în sprijinul ei drepturile adevărului. Pentru niște minți educate să refuze orice autonomie a societății civile, a căror neîncredere în libertate era confirmată de spectacolul lumii și de cursul istoriei, nu era deloc ușor să iasă dintr-un sistem care vedea în orice schimbare un semn al erorii și în orice abatere de la tradiție o trădare. Nu întîmplător, ruptura dintre orientările conciliare și minoritatea numită integristă – dar care mai corect ar fi numită intransigentă, deoarece este în mod vizibil moștenitoarea sistemului de gîndire intransigent – s-a produs plecînd tocmai de la problema libertății religioase și a relațiilor dintre Biserică și lume. Unul dintre purtătorii de cuvînt cei mai reprezentativi ai acestei minorități, monseniorul Lefebvre, care votase, desigur, împotriva textului referitor la libertatea religioasă, a reprodus mai

apoi cuvînt cu cuvînt discursul doctrinarilor Contrarevoluţiei, fără să schimbe o iotă, şi a continuat să apere acea ordine a lucrurilor în care religia şi societatea se întrepătrundeau în mod intim. Această fractură care a dat naştere unei schisme, în sensul literal al cuvîntului, şi care va deveni realitate o dată cu iniţiativa prelatului de a consacra, trecînd peste interdicţia Romei, patru episcopi în 1988 este, neîndoielnic, în primul rînd o problemă internă a Bisericii Catolice, însă are legătură şi se răsfrînge şi asupra relaţiilor Bisericii cu societatea. O asemenea ruptură subliniază, *a contrario*, importanţa istorică a schimbării înfăptuite prin ralierea principalei confesiuni creştine la ideea de laicitate.

Capitolul XII

Reversul secularizării: independenţa Bisericilor

Insistînd prea mult asupra consecinţelor negative pentru religie ale progreselor secularizării, se pierde uneori din vedere contrapartida lor: recîştigarea de către instituţiile confesionale a autonomiei pe care o pierduseră sau de care nu dispuseseră niciodată. Dacă dispariţia, ca urmare a Revoluţiei franceze, a regimului tradiţional ce lega strîns între ele religia şi monarhia avusese ca efect, într-o primă fază, accentuarea controlului exercitat de stat asupra Bisericilor, într-o a doua fază, secularizarea a slăbit legăturile cu puterea politică – deşi, evident, nu aceasta fusese intenţia guvernanţilor. Faptul că, laicizîndu-se, puterea nu a mai vrut să-şi datoreze legitimitatea consacrării de către instituţiile religioase, ca pe vremea societăţii sacrale, o făcea să-şi piardă dreptul de a se amesteca în viaţa lor internă. Cît despre Biserică, fie ea catolică sau protestantă, aceasta accepta înainte tutela puterii atît timp cît era singura ce se bucura de recunoaştere, însă nu mai avea motive să accepte ingerinţa unui stat care îşi extindea de acum recunoaşterea şi la alte confesiuni şi tindea tot mai mult să se declare neutru în materie de religie: o dată ce nu mai profesa convingeri religioase, cu ce drept s-ar fi amestecat el în treburile Bisericii? Ca urmare, cei care pînă mai ieri somau primii statul să asiste Biserica în misiunea ei nu erau acum nici ultimii care să-i conteste dreptul de a interveni şi să-i declare pretenţiile inacceptabile o dată ce nu mai consimţea să fie instrumentul docil al Bisericii. Traseul intelectual al unui La Mennais – care, în perioada de început a Restauraţiei, enunţase programul unei guvernări teocratice moderne şi care, înşelat în aşteptările lui de galicanismul miniştrilor, a ajuns să recomande în ultimii ani ai aceluiaşi regim o separaţie completă între Biserică şi stat – este grăitor pentru această răsturnare de poziţie.

În cele mai multe ţări, Bisericile, atît protestante, cît şi catolice (poate că mai mult primele), şi-au recuperat treptat, în întregime sau în parte, autonomia de care se lăsaseră deposedate. Această recucerire a debutat prin exercitarea unei libertăţi esenţiale pentru nişte comunităţi a căror organizare are la bază o anumită colegialitate: libertatea celor care le conduc de a ţine adunări şi de a se pune de acord. Temîndu-se să se vadă puse în faţa unei forţe potrivnice care le-ar fi putut ţine în şah, toate guvernările ce mai ţineau de Vechiul Regim le interziceau episcopilor să se reunească. În Franţa, deoarece încetase să mai constituie un ordin, clerul îşi pierduse adunările, iar în cadrul constrîngător al Concordatului, guvernanţii nu le permiteau episcopilor să acţioneze de comun acord sau să se întîlnească decît cu ocazia ceremoniilor sută la sută religioase. Ca şi guvernanţii, nici Sfîntul Scaun nu-şi dorea constituirea unor episcopate naţionale, mai cu seamă în Franţa, faţă de care Roma nutrea o neîncredere statornică din cauza pretenţiilor ei galicane. Astfel, între suverani şi papalitate exista o înţelegere tacită. În statele protestante, şi în special în Germania, principiul *Landeskirche*, care calchia organizarea ecleziastică după împărţirea politică, subjuga fiecare Biserică locală puterii şi împiedica orice ajungere la un acord într-un cadru teritorial mai vast.

Pe parcursul secolului al XIX-lea, încetul cu încetul, rezistenţele puterii locale au slăbit: mai puţin preocupaţi de propria autoritate, mai puţin siguri pe drepturile lor sau, în sfîrşit, devenind mai indiferenţi faţă de chestiunile religioase, guvernanţii au tolerat ceea ce înainte interziceau. Bisericile au profitat totodată de crizele care au zdruncinat autoritatea statului: aşa se face că, în Franţa, A Doua Republică a autorizat organizarea de conferinţe episcopale. Tot atunci, episcopii din întreaga Germanie s-au reunit la Würzburg, instaurînd o tradiţie ce nu va mai cunoaşte întrerupere după 1867: an de an, ei se vor aduna la Fulda, lîngă mormîntul Sfîntului Bonifaciu, apostolul germanilor. În 1871, la scurt timp după înfrîngerea din războiul cu Prusia, împlinind vechea dorinţă nutrită de o parte a protestantismului francez, are loc un prim sinod naţional al Bisericii Reformate. În 1919, după dezmembrarea Dublei Monarhii, episcopatele vor organiza reuniuni regulate în majoritea statelor succesoare: Ungaria, Cehoslovacia, Polonia. În Marea Britanie, un act al Parlamentului a suprimat patronajul exercitat de *gentry*[1] în privinţa atribuirii de

1. Mica nobilime (n.tr.).

parohii şi a instituit un fel de parlament al Bisericii Angliei cuprinzînd două camere : una a episcopilor, în vreme ce membrii celeilalte erau desemnaţi printr-un sistem de alegeri cu mai multe trepte.

În paralel, străvechea neîncredere a Romei faţă de episcopatele naţionale s-a mai atenuat : codul de drept canonic promulgat în 1917 prevede instituirea de conferinţe episcopale naţionale. În Franţa, unde Vaticanul nu permisese organizarea altor conferinţe în afara aşa-numitelor conferinţe din La Muette, a căror convocare fusese impusă prin deciziile consecutive Legii de Separare, în 1919 are loc o primă reuniune a cardinalilor şi arhiepiscopilor cu scopul de a examina chestiunile de actualitate ridicate de sfîrşitul războiului şi mai ales de reintegrarea Alsaciei şi a regiunii Moselle. Această reuniune se va instituţionaliza rapid şi va dobîndi o mare autoritate morală : va deveni trimestrială, iar ordinea de zi se va lungi necontenit, ajungînd să includă orice problemă legată într-un fel sau altul de Biserica din Franţa. Începînd din 1951, Adunarea cardinalilor şi arhiepiscopilor va fi dublată la fiecare trei ani de o conferinţă reunind totalitatea episcopilor. Roma va autoriza episcopatul italian să procedeze la fel începînd din 1954. Ca o aplicare a principiului colegialităţii căruia îi va reda demnitatea, Conciliul Vatican II va instaura conferinţe episcopale în toate ţările.

Autonomia Bisericii Catolice în fiecare ţară a fost consolidată de schimbarea introdusă de Sfîntul Scaun în relaţiile dintre el şi state. După naşterea statelor moderne, în parte pentru a limita atracţia exercitată de Reformă şi a-i scuti pe principii catolici de orice dilemă legată de fidelitatea faţă de Roma şi de libertatea de acţiune, papii le acordaseră, în general, cel mai important drept, acela de a numi episcopi, Sfîntul Scaun rezervîndu-şi consacrarea celor aleşi de suveran pentru a conduce Biserica. Începînd de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, Sfîntul Scaun se va strădui să le ia înapoi acest drept, printr-un efort perseverent care se va întinde pe o durată de peste o sută de ani. Pentru Sfîntul Scaun, motivele care justificaseră cîndva o concesie atît de serioasă au dispărut : statele nu mai sînt confesionale şi nu mai inspiră aceeaşi încredere ; de acum înainte, pericolul reprezentat de liberalism îl pune în umbră pe cel al schismei şi al adoptării Reformei. La drept vorbind, după Revoluţie, lucrurile porniseră destul de prost : concordatul cu Franţa confirma regimul anterior în ceea ce privea numirea episcopilor şi, după Congresul de la Viena, Sfîntul Scaun nu mai era în măsură să refuze statelor cu

care trata restabilirea dispoziţiilor ce le erau atît de avantajoase: este, de exemplu, cazul concordatului încheiat cu Bavaria în 1817, care confirmă tradiţia prerogativelor regale. Dar, cu răbdare, uneori prin negocieri lungi şi delicate, alteori profitînd de situaţii revoluţionare ce deschideau dintr-o dată posibilităţi nesperate, Sfîntul Scaun a recuperat treptat desemnarea episcopilor. Paradoxal, deteriorarea relaţiilor cu guvernanţii şi chiar în mai mare măsură ruperea lor au accelerat această evoluţie. În Franţa, Legea Separării dintre Biserici şi stat a dărîmat dintr-o singură lovitură întregul edificiu administrativ pe care regimuri succesive l-au clădit secole de-a rîndul pentru a exercita o tutelă strictă asupra vieţii Bisericii Catolice. De acum înainte, aceasta nu mai depinde decît de o autoritate, a papei, liber să aleagă titularii diocezelor după bunul său plac: negocierea cu guvernul republicii nu mai este necesară. Acelaşi lucru se întîmplă şi în Italia unificată.

Antrenînd dispariţia cîtorva dintre partenerii săi istorici, năruirea imperiilor în 1919 a constituit pentru Sfîntul Scaun ocazia de a declara caduce o serie de acorduri care nu-i mai conveneau, întrucît reînnoiau dispoziţii impuse de tradiţia prerogativelor regale: la Consistoriul din 21 noiembrie 1919, Benedict al XV-lea a declarat că, pentru el, acele concordate nu mai aveau nici o valoare. Succesorul său, Pius al XI-lea, a negociat împreună cu secretarul său de stat, cardinalul Gasparri, texte mai apropiate de concepţiile Sfîntului Scaun şi acordînd mai multă libertate atît Bisericilor locale, cît şi Romei. În numeroasele tratate semnate pe durata pontificatului său – zece concordate, plus un anumit număr de convenţii de mai mică importanţă –, diplomaţia pontificală s-a îngrijit să substituie dreptul statului de a numi episcopii cu desemnarea lor de către Roma. Este sfîrşitul aşa-numitului regim de patronaj care lăsa alegerea urmaşilor apostolilor pe mîinile autorităţilor civile. În paralel, creşterea puterii pontificale s-a făcut simţită şi în dauna libertăţii tradiţionale a consiliilor de canonici.

Vreme îndelungată, o singură ţară a reprezentat o excepţie în această strategie a Vaticanului: Spania. Ea se bucura încă de mult de privilegii specifice care se extindeau chiar şi la respectarea unora dintre poruncile Bisericii: credincioşii erau scutiţi de obligaţia de a posti vinerea în semn de recunoaştere a contribuţiei lui Filip al II-lea la victoria repurtată asupra turcilor în 1571, la Lepanto. Concordatul din 1753 confirmase dreptul regelui Spaniei de a numi episcopii. În

secolul al XIX-lea, Sfîntul Scaun i-l menţinuse, ca o contrapartidă la textele constituţionale ce făceau din catolicism religia statului şi continuau să le refuze celorlalte confesiuni creştine libertatea cultului. În 1875, după o scurtă experienţă republicană, Roma confirmase acest drept ale cărui premise fuseseră create prin Concordatul din 1851. În 1931, după instaurarea Republicii, Pius al XI-lea fusese de acord că era necesară o revizuire a concordatului menită să-l pună în conformitate cu legislaţia noului regim, însă războiul civil a avut drept efect restabilirea unei situaţii tipice pentru Vechiul Regim: la numai şase luni după victoria naţionaliştilor, o lege abroga divorţul; în 1941, o ordonanţă instituia obligativitatea cununiei religioase pentru toţi spaniolii. Alte legi au făcut obligatorie predarea religiei catolice în toate şcolile şi au acordat autorităţilor religioase un anumit drept de control asupra educaţiei în ansamblu. În mai 1942, arhiepiscopul de Toledo, cardinalul Pla i Deniel, îşi exprima mulţumirea că statul spaniol recunoscuse Biserica drept societate perfectă şi refăcuse unitatea catolică a Spaniei. În acest climat de restaurare a statului confesional, nu este de mirare că generalul Franco a obţinut în iunie 1941 privilegiul ca episcopii să-şi poată propune singuri succesorii, drept care i-a fost confirmat doisprezece ani mai tîrziu, după negocieri laborioase pentru un nou concordat pe care nici guvernul spaniol, nici Sfîntul Scaun nu păruseră grăbite să-l încheie. Aplicarea acestui drept nu a întîrziat să genereze tensiuni care s-au agravat în mod continuu, Roma fiind din ce în ce mai rezervată în privinţa deciziilor guvernamentale şi din ce în ce mai refractară în a le aproba. Cum textul concordatului nu-i viza decît pe episcopii titulari, Sfîntul Scaun a numit tot mai mulţi episcopi auxiliari. După căderea franchismului, prima grijă a Romei a fost să-şi recupereze dreptul pe care îl cedase. După reinstaurarea democraţiei în Spania, raporturile dintre stat şi Sfîntul Scaun au început să se asemene cu cele din alte părţi. Excepţia spaniolă lua sfîrşit.

În timp ce se lupta astfel să scoată Bisericile naţionale de sub tutela statului, Sfîntul Scaun ieşea şi el din starea de dependenţă faţă de guvernanţi. Pius al IX-lea demarase această mişcare încă de la primul Conciliu Vatican, uitînd să se mai conformeze obiceiului tradiţional de a-i invita la concilii pe reprezentanţii principilor. Aproximativ treizeci de ani mai tîrziu, la scurt timp după alegerea sa – pe care, indirect, o datora folosirii de către Austria a dreptului de veto împotriva cardinalului Rampolla –, Pius al X-lea abroga acest

drept şi le interzicea cardinalilor, sub ameninţarea cu excomunicarea, să se mai facă purtătorii vreunei măsuri de excluziune formulate de un stat. Rezolvarea chestiunii romane prin acordurile de la Lateran şi garanţiile oferite pentru suveranitatea statului Vatican au desăvîrşit fundamentul independenţei totale a Sfîntului Scaun. Recunoaşterea papei ca şef al unui stat, fie el şi simbolic, permite astăzi ca reprezentanţii Sfîntului Scaun să fie prezenţi în relaţiile internaţionale, să funcţioneze ca observatori pe lîngă instituţii specializate ale ONU, să participe la anumite conferinţe diplomatice şi să facă parte din Organizaţia pentru Securitate şi Cooperare în Europa (OSCE), dispoziţii ce atestă o independenţă a cărei obţinere a fost contrapartida secularizării.

Recent, şi în cadrul Bisericilor naţionale reformate a prins să se contureze o mişcare de slăbire a legăturilor ce le unesc cu statul. În Suedia, începînd din 1997, nou-născuţii nu mai sînt automat înscrişi în Biserica Luterană, iar guvernul, deşi l-a numit pe ultimul arhiepiscop de Uppsala, cea mai înaltă autoritate religioasă a ţării, l-a însărcinat să finalizeze pînă în anul 2000 separarea dintre Biserică şi stat. După 1 ianuarie 1997, în Finlanda, guvernul a încetat să mai intervină în administrarea celor opt capituli ai Bisericii Luterane naţionale, punînd capăt unor relaţii ce durau de patru sute de ani. De asemenea, în Anglia s-a lansat ideea unei disocieri între funcţia monarhică şi aceea de conducere a Bisericii.

Şi Biserica Ortodoxă putuse spera că, profitînd de Revoluţia din octombrie 1917, va scăpa de apăsarea tutelei sub care o ţinea puterea ţarului: pentru prima oară în istoria sa, a simţit pentru scurt timp gustul libertăţii sub conducerea patriarhului Tihon. În aceeaşi perioadă, Sfîntul Scaun nutrea o iluzie asemănătoare, închipuindu-şi că sfîrşitul cezaro-papismului imperial îi va deschide catolicismului posibilităţi, pînă atunci mereu refuzate, de a pătrunde în uriaşul imperiu. Şi pentru Biserica Ortodoxă, şi pentru Sfîntul Scaun, iluzia a fost de scurtă durată: persecuţia cea mai sistematică şi mai îndelungată din istorie avea să suprime orice libertate religioasă. În 1927, mitropolitul Serghie al Nijni-Novgorodului face o declaraţie de supunere necondiţionată faţă de puterea sovietică. Şaptezeci de ani mai tîrziu, căderea regimului comunist şi respingerea ideologiei comuniste au eliberat Biserica şi este rîndul puterii să-i ceară sprijin şi să o solicite în calitate de garant. Ţinînd seama de diferenţele la nivelul situaţiilor şi al ideologiilor, ar fi oare complet absurd dacă

am stabili o apropiere între poziţia lui Pius al XII-lea în 1945, după înfrîngerea Italiei şi prăbuşirea fascismului, şi cea din Rusia de astăzi a patriarhului Alexie al II-lea, căruia Boris Elţîn îi cerea binecuvîntarea în cursul unei ceremonii ce-l instala în funcţia de preşedinte al republicii?

Dacă o recunoaştere mai clar percepută a distincţiei dintre religie şi politică a avut ca efect faptul că guvernanţii le-au lăsat Bisericilor o mai mare libertate de organizare, reciproc, Bisericile au luat o anumită distanţă în raport cu politica. În particular, se răresc foarte mult cazurile de clerici care îndeplinesc simultan o misiune ecleziastică şi o responsabilitate politică. Pe vremea Vechiului Regim, îndeosebi în ţările catolice, încredinţarea de înalte sarcini politice unor preoţi, prelaţi sau cardinali era o practică frecventă. Astfel, Regatul Franţei – totuşi, una dintre naţiunile cele mai severe în ceea ce priveşte suprapunerea rolurilor şi printre cele mai refractare faţă de orice clericalism – şi-a încredinţat conducerea afacerilor interne unei prestigioase succesiuni de membri ai Sfîntului Colegiu. Funcţiile pastorale constituiau una dintre cele mai bune pregătiri pentru exercitarea puterii, iar clerul era o mină de talente în care suveranii îşi puteau găsi slujitori credincioşi şi, în acelaşi timp, o cale de promovare pentru unii oameni de condiţie modestă pînă cînd o reacţie de castă a rezervat exclusiv nobilimii accesul la demnitatea episcopală.

În secolul al XIX-lea, condiţiile de accedere a clericilor la putere s-au schimbat: decizia nu mai aparţine principelui, ci alegerilor, prin puterea instituţiilor şi în relaţie cu naşterea partidelor moderne. Reprezentanţi ai înaltului cler ocupă locuri de drept în anumite adunări: Înalta Cameră a Parlamentului britanic numără în rîndurile ei douăzeci şi şase de lorzi spirituali, iar cardinalii francezi erau, în conformitate cu Constituţia din 1852, membri de drept ai Senatului imperial. Astăzi, Senatul spaniol numără în rîndurile sale nouăsprezece prelaţi. La rîndul lor, alegătorii mandatează clerici care vor îndeplini funcţia de deputaţi în camerele inferioare. În Belgia, la scurt timp după revoluţia din 1830, doisprezece preoţi fac parte din Congresul naţional însărcinat cu misiunea de a elabora o constituţie: este urmarea legitimă a participării catolicilor la cucerirea independenţei. În 1848, Adunarea constituantă franceză, cea dintîi aleasă în Europa prin sufragiu universal, cuprinde nu mai puţin de cincisprezece preoţi şi călugări; printre alţii, şi Lacordaire, care a refăcut Ordinul dominican şi vine la şedinţe în sutană albă.

Nu trebuie deloc să ne mirăm dacă membrii clerului sînt deosebit de numeroşi în partidele confesionale, de vreme ce acestea s-au constituit tocmai pentru a obţine egalitatea în drepturi a minorităţii catolice: printre cei 483 de deputaţi care, între 1871 şi 1914, ocupă băncile *Zentrum*-ului în Reichstag-ul german se numără nu mai puţin de 91 de oameni ai Bisericii. Şi în Franţa, unii preoţi au solicitat şi obţinut sufragiile concetăţenilor în intenţia de a reconcilia Biserica şi republica: înainte de 1914, abaţii democraţi Lemire, Garnier şi Gayraud; între cele două războaie, abatele Bergey, canonicii Desgranges şi Polimann; după al doilea război mondial, canonicul Kir, abaţii Gau şi Pierre.

În perioada interbelică, fenomenul preotului politic a luat o maximă amploare în Europa Centrală, mai cu seamă în noile state născute din dezmembrarea Austro-Ungariei: monseniorul Seipel a fost cancelar al Austriei, iar monseniorul Ludwig Kaas, preşedintele *Zentrum*-ului german din 1928 pînă în 1933. În Cehoslovacia, monseniorul Hlinka a jucat un rol important în noua republică şi tot un prelat, monseniorul Tiso, s-a identificat cu naţionalismul Slovaciei lui natale pînă la a se face complicele celui de-al III-lea Reich.

Această îndelungată tradiţie nu mai supravieţuieşte astăzi decît ca excepţie – de exemplu, în Ulster, prin pastorul Paisley. În prezent, autorităţile religioase, îndeosebi ale Bisericii Catolice, sînt foarte rezervate în ceea ce priveşte angajarea preoţilor în politică. Noul cod de drept canonic, elaborat ca urmare a Conciliului Vatican II, prevede că preoţii sau călugării ce intenţionează să candideze în alegeri trebuie să solicite de la superiorul lor o permisiune care le este, în general, refuzată. Schimbarea de atitudine este dictată de grija de a evita antrenarea în conflicte în care religia ar avea mai mult de pierdut decît de cîştigat, precum şi de dorinţa de a preveni orice suspiciune de clericalism. În chiar mai mare măsură, ea este inspirată însă de voinţa de a marca distincţia dintre religie şi politică, contrapartidă a revendicării de către Biserici a independenţei faţă de guvernanţi. Conciliul Vatican II a confirmat această păstrare a distanţei de către instituţia ecleziastică, declarînd că angajarea în răspunderile societăţii, şi mai ales în cele ale politicii, ţine de obligaţiile laicilor, nu ale preoţilor. Se conturează astfel o împărţire a sarcinilor nu lipsită de influenţă asupra evoluţiei relaţiilor dintre religie şi societatea politică.

Capitolul XIII

O secularizare amiabilă

În două sute de ani, secularizarea a făcut aşadar progrese importante pe întregul continent. Astăzi nu mai există nici un stat sacral, care să îmbine puterea şi religia. Nu prea mai există nici măcar state confesionale: cu cîteva excepţii, în ţările unde ortodoxia este religia istorică, de pildă în Grecia sau Serbia, ori în democraţiile scandinave, statul a încetat pretutindeni să mai întreţină o relaţie privilegiată – şi cu atît mai puţin una exclusivă – cu o Biserică în defavoarea celorlalte. Chiar şi în Anglia, unde Biserica face parte din *establishment* de patru sute de ani şi reprezintă unul dintre simbolurile identităţii naţionale, moştenitorul tronului îşi anunţă intenţia de a trata toate confesiunile, inclusiv cea islamică, pe picior de egalitate, iar regina se gîndeşte să renunţe la a mai îndeplini rolul de cap al Bisericii. Statul a devenit astfel unul al tuturor cetăţenilor: el tratează la fel toate confesiunile religioase şi îi lasă fiecăruia libertatea de a-şi alege credinţa, fără ca această opţiune să aibă vreun efect asupra statutului personal, a exercitării propriilor drepturi, a accesului la responsabilităţi sau la funcţii de orice natură.

Bisericile şi-au luat şi ele propriile decizii cu privire la secularizare: s-au convins că este ireversibilă şi au admis faptul că distincţia între societate politică şi religie nu este propriu-zis contrară intereselor, şi nici măcar principiilor creştinismului. Dacă prin secularizare şi-au pierdut din autoritate şi prestigiu, ele au învăţat în schimb să aprecieze ceea ce cîştigaseră: independenţa. Într-adevăr, nu prea mai există ţări în care puterea politică să-şi aroge dreptul de a interveni în treburile lor interne. Uneori, religia este mai liberă decît justiţia, în ciuda faptului că independenţa magistraturii este afirmată în toate constituţiile.

În ultima jumătate de secol, în procesul de secularizare a prins să se schiţeze o cotitură care nu era prevăzută şi care i-a modificat atît

spiritul, cît şi punerea în practică. În vremurile ei de început, dar şi mai tîrziu, secularizarea s-a efectuat împotriva instituţiilor religioase, le-a fost impusă printr-un raport de forţă care le era defavorabil şi într-un climat conflictual. Ar fi putut oare să se întîmple şi altfel? De bună seamă, era cu neputinţă ca Bisericile, obişnuite de sute de ani să facă legea, în sensul literal al expresiei, să nu resimtă măsurile care le aboleau avantajele seculare ca pe tot atîtea atingeri aduse demnităţii lor şi să nu denunţe ca nelegiuite măsurile luate împotriva libertăţilor specifice de care se bucurau. Cu atît mai mult cu cît trecerea de la un regim privilegiat la dreptul comun a fost însoţită uneori, mai ales în ţările majoritar catolice, de măsuri cu adevărat discriminatorii: astfel, în Franţa, legea ce instaura în 1901, pentru orice asociaţie, cel mai liberal regim care se putea concepe la vremea aceea cuprindea totodată dispoziţii mult mai riguroase referitoare la congregaţii. O altă lege, votată în 1904, îi priva pe călugări de un drept recunoscut tuturor celorlalţi cetăţeni, acela de a preda, pentru simplul fapt că aparţineau unei congregaţii. Secularizarea era pe atunci sinonimă cu marginalizarea fenomenului religios, iar neutralitatea statului şi a şcolii implica ignorarea completă şi tăcerea în privinţa existenţei Bisericilor. Cum să ne mai mirăm că această ruptură a fost trăită de Biserici şi credincioşi ca o persecuţie şi că a lăsat vreme îndelungată o rană deschisă?

Plecînd de la principii extrem de îndepărtate, indiferent dacă a fost vorba de o confesionalitate mult timp hegemonică sau, dimpotrivă, de o laicizare intolerantă, majoritatea statelor s-au îndreptat spre instaurarea de relaţii amiabile cu religiile instituţionale şi spre o anumită recunoaştere a fenomenului religios. În loc să ducă la refuzul de a lua în considerare apartenenţa unei mari părţi a populaţiei la comunităţile religioase, experienţa a determinat puterea politică să recunoască *de facto* elementul religios ca parte integrantă şi componentă a societăţii civile.

Organizarea separaţiei în stil franţuzesc

Această evoluţie nu a fost nicăieri mai amplă decît în ţara care mersese cel mai departe pe calea secularizării, în Franţa. În 1905, legiuitorul adoptase un text care nu numai că punea capăt unor relaţii concordatare ce durau de sute de ani, ci, pe deasupra, afirma

în mod categoric refuzul de a mai recunoaşte vreun cult. Or, de atunci încoace, s-a impus treptat o interpretare destul de îndepărtată de aplicarea iniţială. Exceptînd, probabil, perioada regimului de la Vichy, această evoluţie s-a produs mai curînd empiric decît ca urmare a revanşei unei tabere asupra celeilalte. Oamenii politici au trebuit să se încline în faţa evidenţei : pentru o guvernare, ignorarea fenomenului religios nu era raţională – ba, mai mult, nici măcar oportună. Experienţa a contrazis postulatul liberal care îl reducea la un fapt strict individual şi absolut privat : e adevărat, credinţa este o alegere esenţialmente personală şi care ţine de conştiinţă, însă ea nu se reduce la atît. Credinţa implică în mod necesar o dimensiune colectivă şi expresii sociale. În primul rînd pentru că orice convingere, care nu trebuie să fie neapărat religioasă, informează intelectul, orientează comportamentele şi are deci, indirect, consecinţe asupra vieţii în societate, asupra relaţiilor cu semenii. Pe de altă parte, orice religie dă naştere unor comunităţi : credinţa se comunică, se transmite, este obiectul unei cateheze. În plus, ea se celebrează, suscită o liturghie. De altfel, terminologia administrativă ia act de acest fapt atunci cînd desemnează fenomenul religios sub forma cultului : Legea de Separare însăşi nu cunoaşte religiile sau Bisericile decît sub denumirea de culte. Direcţia cultelor, ministrul cultelor, bugetul cultelor, libertatea cultelor – tot atîtea denumiri care subliniază, fără excepţie, caracterul colectiv natural al fenomenului religios. În plus, aceste comunităţi sînt organizate, se înzestrează cu instituţii, au în fruntea lor factori de răspundere cărora puterea politică nu le poate ignora cu desăvîrşire existenţa. Aceeaşi putere este obligată să vegheze ca ele să nu-şi depăşească drepturile. În fine, cea mai mare parte a Bisericilor nu acceptă ca rolul lor să se reducă la administrarea tainelor sau la asigurarea mîntuirii individuale : ele cred că trebuie să enunţe principii generale, să definească o morală colectivă şi nu se abţin să formuleze judecăţi privitoare la societate. Ca urmare, dispun de o influenţă care nu poate lăsa indiferentă nici o guvernare. De altminteri, de ce adică separaţia ar trebui să fie sinonimă cu absenţa oricărei relaţii şi să implice refuzul de a recunoaşte existenţa unei anumite realităţi religioase ? Separaţia puterilor nu le interzice să întreţină relaţii între ele – ba chiar organizarea acestor relaţii constituie unul dintre principalele obiective ale textelor constituţionale.

Treptat, mai ales în Franţa, între autorităţile publice şi principalele culte s-au stabilit relaţii. Restabilirea lor implica rezolvarea

contenciosului generat de Legea de Separare şi de circumstanţele aplicării ei. Interdicţia, venită de la Roma, ce-i oprea pe catolicii francezi să-şi constituie asociaţiile cultuale cărora legiuitorul prevăzuse să le transfere bunurile ecleziastice împiedicase intrarea în vigoare a regimului preconizat şi privase guvernul de interlocutori. Autorităţile republicii au fost nevoite să înceapă o negociere cu Sfîntul Scaun şi să accepte unele dintre exigenţele sale. Dacă Pius al X-lea se opusese atît de categoric aplicării legii, motivul era îndeosebi acela că alcătuirea asociaţiilor cultuale, aşa cum erau ele prevăzute prin lege, ca asociaţii de laici într-un cadru parohial, dat fiind că nesocotea structura ierarhică a Bisericii, îi părea a conţine germenul mortal al unei libere democraţii formate din credincioşi: în opinia sa, Parlamentul reitera greşeala Constituţiei civile a clerului care, cu un secol mai devreme, declanşase ruptura dintre stat şi Biserică. După 1918, guvernul a consimţit să substituie acestor unităţi democratice de bază asociaţii diocezane ce recunoşteau caracterul specific al organizării ecleziastice. La urma urmelor, nu era decît aplicarea unui articol din Legea de Separare care dispunea ca asociaţiile private să se conformeze „regulilor de organizare ale cultului a cărui practicare îşi propun să o asigure". De şaptezeci şi cinci de ani încoace, jurisprudenţa Consiliului de Stat, căruia i-a revenit grija să definească punerea în practică, nu s-a abătut niciodată de la respectarea acestui caracter specific. Poate că nici astăzi nu realizăm toate implicaţiile unei asemenea poziţii: un stat incontestabil laic accepta să ia ca regulă a raporturilor sale cu Biserica Catolică principiile acesteia, deşi erau extrem de diferite de cele care guvernau societatea politică; acelaşi stat admitea ca episcopul să fie singurul interlocutor pentru o diocezã, iar preoţii acreditaţi de el să fie singurii calificaţi ca atare.

Încetul cu încetul s-au instaurat relaţii pe sectoare sau tipuri de activitate. De altfel, Legea de Separare, care afirma în articolul cu numărul unu că Republica garantează libertatea cultelor, prevăzuse dispoziţii aparte pentru toate colectivităţile închise: trebuiau să existe servicii religioase pentru aşezămintele şcolare cu internat, pentru închisori, spitale şi armată. La scurt timp după victoria din 1918, pentru a evita ca militarii ce ocupau malul stîng al Rinului şi funcţionarii civili care lucrau în Germania să fie constrînşi să recurgă la clerul german pentru a-şi împlini îndatoririle religioase, guvernul francez a negociat cu Sfîntul Scaun crearea unui serviciu al preoţilor

militari cu clerici retribuiţi de la bugetul public, în frunte cu un episcop căruia îi revenea autoritatea asupra acestei dioceze originale. Experienţa a luat sfîrşit o dată cu evacuarea anticipată a Renaniei în 1930. Cincisprezece ani mai tîrziu însă, din aceleaşi motive, cu prilejul unei a doua ocupaţii, s-a reconstituit un serviciu al preoţilor militari. În 1949, un decret i-a asigurat o existenţă juridică durabilă, confirmată din partea Bisericii prin crearea unui vicariat al armatelor. Celelalte culte recunoscute au şi ele propriile servicii echivalente.

De la începutul anilor 1970, administraţia franceză acordă statutul juridic de congregaţie comunităţilor religioase care îl cer: pînă astăzi l-au obţinut circa 200 de comunităţi. Aplicarea acestui statut este extinsă chiar şi la religii la care, deloc întîmplător, legiuitorul nu se gîndise: de pildă, comunităţile budiste.

Au trebuit imaginate, de asemenea, soluţii inspirate din acelaşi spirit de conciliere pentru a rezolva probleme inedite generate de evoluţia societăţii. Instituirea unui regim de protecţie socială pentru salariaţi, bunăoară, nu se putea aplica întocmai şi la slujitorii cultelor: pentru ei, a fost pus la punct un sistem aparte care recunoştea astfel indirect şi existenţa misiunii lor, şi condiţiile particulare ale statutului lor. Apariţia unor noi mijloace de comunicare de masă, radioul mai întîi, apoi televiziunea, funcţionînd în cadrul unui organism de stat şi dispunînd pentru multă vreme de monopol, a pus o altă problemă, cea a libertăţii de expresie a credinţelor religioase. Problema nu se pusese cu prilejul Separaţiei deoarece regimul presei, pe atunci unicul mijloc de expresie, fiind extrem de liber, statul nu avusese de ce să-şi facă griji în acest sens. Într-o primă etapă, o interpretare strictă a laicităţii în spiritul polemic care îi călăuzise primii paşi determinase în 1932 majoritatea parlamentară de stînga să suprime orice emisiune religioasă din programul posturilor radiofonice de stat. În prezent, o interpretare ce respectă în mai mare măsură libertatea de expresie şi diversitatea familiilor religioase a dat cîştig de cauză unei practici contrare: caietul de sarcini impus prin tutela administrativă societăţilor publice de programe de radio şi televiziune le obligă să asigure emisiuni religioase; acestea nu aduc atingere laicităţii, de vreme ce sînt deschise tuturor cultelor recunoscute, ba chiar şi altora, cum ar fi islamismul şi budismul.

Recunoaşterea comunităţilor

Orice s-ar putea spune despre ele şi oricum ar fi justificate, aceste dispoziţii sectoriale schiţează un statut juridic şi implică o anumită recunoaştere a fenomenului religios. Şi atunci, să însemne ele, aşa cum ne asigură unii, o încălcare a Separaţiei, devenită din 1905 lege a republicii şi asupra căreia nu a revenit nici un regim, nici măcar cel de la Vichy? Contravin cumva acelei laicităţi din care Constituţia face, începînd cu 1958, o caracteristică şi un atribut al statului? Atunci cînd se aplică relaţiilor dintre stat şi Biserici, termenul „recunoaştere" este încărcat de ambiguitate. Circumstanţele istorice îi conferiseră o semnificaţie ce depăşea cu mult simpla constatare a existenţei Bisericilor şi a stabilirii de relaţii obişnuite cu ele: era nu atît un act juridic, cît o profesiune de credinţă ce dădea curs revendicării religiei majoritare de a deţine un statut privilegiat în cadrul societăţii. Dar simplul fapt de a recunoaşte că în societate există grupări întemeiate pe o comunitate de credinţă nu înseamnă numaidecît şi aderarea la convingerile lor, la fel cum administraţia nu îmbrăţişează punctul de vedere al unei organizaţii sindicale sau profesionale în momentul în care îi acordă o anumită recunoaştere. Între statul confesional de altădată şi statul ce ar refuza să ştie de existenţa Bisericilor este loc pentru un nou tip de raporturi: un stat care se fereşte să se pronunţe asupra fondului problemei, care apără cu fermitate atît propria-i independenţă, cît şi dreptul oricărui cetăţean de a-şi alege liber credinţa şi care întreţine totodată relaţii cordiale şi de încredere cu diferitele comunităţi religioase. Între suprapunerea politicului cu religiosul, care expune puterea la riscul de a se vedea dominată de clericalism, şi ruptura conflictuală se poate concepe o mare varietate de combinaţii. Dacă vom compara experienţele practicate în ultimele cîteva decenii de majoritatea societăţilor europene, diferenţa, esenţială în raport cu societăţile Vechiului Regim, va fi aceea că guvernele tratează astăzi pe picior de egalitate toate marile religii, fără preferinţe şi fără interdicţii, într-o deplină acceptare a pluralităţii credinţelor.

Acceptînd să vadă în Biserici nişte parteneri de dialog, statul ia act de apartenenţa cetăţenilor la o serie de comunităţi intermediare. În trecut, apartenenţa le era impusă de colectivitate, la fel cum se întîmpla pînă de curînd în unele ţări scandinave, unde fiecare copil

era înscris în Biserica naţională încă de la venirea sa pe lume. Astăzi, statul le acordă cetăţenilor deplină libertate în ceea ce priveşte alegerea comunităţii de apartenenţă: ei sînt cei care modifică ajutorul acordat de colectivitate Bisericilor. Este vorba despre mecanismul impozitului ecleziastic aşa cum funcţionează el în Germania încă de pe vremea Republicii de la Weimar: întocmindu-şi declaraţia de venituri, contribuabilul precizează cărei Biserici vrea să-i fie vărsată partea din contribuţiile sale afectată grupărilor religioase prin prevederile legii finanţelor. El dispune însă şi de libertatea de a renunţa la afilierea sa şi, în fiecare an, cîteva zeci de mii de germani se folosesc de acest drept. Sistemul a făcut adepţi, mai multe mari democraţii adoptînd – sau pregătindu-se să adopte – un dispozitiv asemănător: este ceea ce se întîmplă în cazul Italiei şi al Spaniei. Posibilitatea oferită din 1987 contribuabililor francezi de a obţine deducerea din impozitele lor a sumelor vărsate cu titlu de contribuţie pentru acoperirea nevoilor cultului, care se întîmplă să fie un ajutor indirect acordat Bisericilor, nu reprezintă oare o versiune a impozitului ecleziastic? Exprimarea opţiunilor personale schiţează astfel în cadrul societăţii contururile unor comunităţi cărora dreptul public le recunoaşte existenţa şi le conferă anumite atribuţii. Sub o formă originală, diferită de cea din trecut, se ascunde de fapt un mod de a recunoaşte fenomenul religios.

Acest sistem nu a fost nicăieri dus atît de departe ca în Olanda, exemplu perfect de structurare a societăţii în jurul comunităţilor de convingeri ridicate la rang de parteneri: sistemul de „piliarizare" a marcat profund societatea olandeză, care s-a organizat potrivit criteriului confesional. Din şcoli, el s-a extins la domeniul audiovizualului: fiecare confesiune are propria sa reţea radiofonică; totul seamănă oarecum cu regimul partitocratic din Italia postbelică, unde fiecare mare formaţiune politică avea sub controlul ei un post de televiziune. În Olanda, sistemul este atît de rodnic, încît, pentru cei care nu se recunoşteau în marile confesiuni (catolică şi protestantă), s-a impus crearea unui al treilea pilier, denumit „umanist", care îi regrupează pe agnostici.

Dacă Olanda a dus principiul pînă la ultimele lui consecinţe, mergînd pînă la a-l instituţionaliza, alte ţări au făcut şi ele paşi importanţi pe aceeaşi cale. Într-un fel, Belgia era predispusă de la bun început la aşa ceva, date fiind împrejurările în care şi-a obţinut independenţa, smulsă de alianţa dintre liberali şi catolici: pactul

care a pus capăt unui adevărat război al învăţământului ce sfîşia ţara de un secol şi mai bine consacră existenţa mai multor reţele care primesc de la stat un ajutor proporţional cu numărul de copii ce le frecventează. Şi aici, alături de marile confesiuni, a fost acceptat un pol umanist: Universitatea Liberă din Bruxelles (ULB) – iar adjectivul „liber" trebuie înţeles în sensul său originar, ca afirmare a spiritului critic liber împotriva unui învăţământ dogmatic – reprezintă vîrful piramidei înălţate în faţa universităţilor catolice din Louvain. Societatea belgiană se sprijină pe trei pilieri: catolic, socialist şi liberal. În 1970, o revizuire a Constituţiei a permis recunoaşterea de către stat a comunităţilor filosofice neconfesionale. Începînd din 1981, Casele Laicităţii beneficiază de o finanţare publică, iar în 1991 s-a creat în cadrul armatei, alături de serviciile religioase ale cultelor recunoscute, un corp de consilieri pe probleme morale.

Franţa însăşi – care nu este doar exemplul secularizării celei mai avansate, dar şi ţara ce a întemeiat raporturile dintre politic şi societate pe noţiunea unei cetăţenii care face abstracţie de tot ceea ce diferenţiază indivizii – nu a rămas complet în afara acestei evoluţii spre o anumită recunoaştere a pluralităţii comunităţilor confesionale. Oare nu pe această bază disputa din domeniul învăţământului, care împărţise atîta vreme Franţa în două tabere adverse, şi-a găsit o soluţionare prin legea Debré? În 1959, legea amintită crea premisele dreptului la un ajutor public pentru instituţiile private de învăţămînt (dintre care cel puţin nouăzeci la sută sînt catolice) în cadrul unui contract ce presupunea, în contrapartidă la preluarea cheltuielilor, un ansamblu de obligaţii care le apropiau de serviciul public. Mai mult: protocolul semnat în 1992 de ministrul socialist al Educaţiei Naţionale şi de secretarul general al Învăţămîntului Catolic recunoştea oficial că acesta din urmă „face parte din serviciul public de învăţămînt". Mai semnificativă chiar pentru înaintarea pe calea unei anumite comunitarizări a societăţii civile este dispoziţia adoptată în 1983 la iniţiativa guvernului, cu ocazia creării unui comitet consultativ de bioetică însărcinat să contribuie cu lămuriri la deciziile guvernului şi la deliberările legiuitorului în aceste domenii: textul care îl constituie prevede prezenţa unor reprezentanţi ai principalelor „sensibilităţi", eufemism folosit pentru a desemna familiile spirituale şi, poate, pentru a masca eventuala împiedicare de o definiţie prea rigidă a laicităţii. De la crearea lui, îşi află loc în acest comitet un catolic, un protestant, un evreu, un musulman şi, în general, un marxist, asimilat

şi el familiilor spirituale. Repartiţie semnificativă, care lărgeşte şi actualizează evantaiul cultelor recunoscute în mod tradiţional încă de pe vremea Articolelor Organice.

Această căutare a unui mod de a relaţiona puterea politică şi comunităţile religioase recunoscute ca făcînd parte din societatea civilă pare să fie astăzi un punct de convergenţă pentru cea mai mare parte a societăţilor europene. Recunoaşterea se adresează mai curînd comunităţilor decît religiilor. Ea este în acord cu evoluţia concepţiei noastre despre armonie, care tinde tot mai mult să pună accentul pe acceptarea diversităţii şi recunoaşterea dreptului la diferenţă prin reacţia împotriva abuzurilor unei anumite interpretări a unităţii. De altminteri, referirea la pluralism nu constituie oare, în prezent, criteriul cel mai frecvent invocat pentru a defini esenţa democraţiei şi a sublinia specificitatea experienţelor liberale ale Europei Occidentale?

Fără îndoială, această concepţie se îndepărtează de viziunea dominantă în primele etape ale secularizării. Într-adevăr, una dintre raţiunile – dacă nu chiar principala raţiune – care îi motiva pe autorii ei aproape în aceeaşi măsură ca şi dorinţa de a găsi un fundament pentru libertatea de conştiinţă şi de a prezerva independenţa statului era aspiraţia spre unitate şi grija de a păstra coeziunea corpului social. În societăţile sacrale sau confesionale specifice Vechiului Regim, religia era principiul unităţii: aceasta se întemeia atît pe comunitatea de credinţă şi pe loialitatea faţă de monarh, cît şi pe unicitatea legislaţiei – o credinţă, o lege, un rege. Din momentul în care filosofia drepturilor omului i-l recunoştea fiecăruia pe acela de a-şi alege religia, iar statul se disocia, în consecinţă, de adeziunea la o religie anume, factorul religios nu mai putea fi nici principiu al unităţii naţionale, nici liant al corpului social: diversitatea confesiunilor dobîndind valoare de regulă, religiosul devenea un măr al discordiei. Preocuparea pentru unitatea patriei şi grija pentru concordia civilă aveau ca rezultat logic punerea, ca să spunem aşa, între paranteze a tuturor referinţelor religioase. În cazul Franţei, aspiraţia spre unitate ce-i însufleţea după dezastrul din 1870-1871 pe republicanii ce voiau să întemeieze o nouă orînduire a fost determinantă pentru realizarea unei laicităţi ce excludea complet religiosul din spaţiul social şi mai cu seamă din şcoala publică, hărăzită să fie sanctuarul patriei. Astăzi însă, unitatea naţională pare suficient de puternică pentru ca recunoaşterea diversităţii să nu mai provoace temeri. Revoluţia introdusă în administraţia generală, în 1982, prin

legile de descentralizare care au ridicat colectivităţile teritoriale la rangul de parteneri ai statului, precum şi generalizarea în raporturile dintre ministere şi partenerii lor a unor proceduri contractuale au transformat concepţia asupra dreptului administrativ.

Dar mai e ceva: relaţiile dintre autoritatea publică şi societatea civilă au suferit o profundă transformare. Revoluţia franceză, care se înverşunase chiar mai mult împotriva corpurilor intermediare decît împotriva absolutismului monarhic, lăsase să subziste în faţa statului doar mulţimea cetăţenilor. Între cele două realităţi se căsca un gol: va trebui să se aştepte pînă la începutul secolului XX pentru ca asocierea să înceteze a mai fi o practică delictuoasă. În acest spaţiu pustiu, recunoaşterea Bisericilor şi numai a lor constituia un privilegiu ce ieşea din cadrele dreptului comun. La sfîrşitul secolului XX, care a asistat la reconstituirea a tot felul de grupări, la înmulţirea organizaţiilor de toate genurile şi la recunoaşterea lor de către stat, refuzul încăpăţînat de a lua în considerare organizaţiile religioase ar însemna o excludere discriminatorie.

Alegerea altui mod de a organiza raporturile dintre societate şi fenomenul religios nu împiedică însă apariţia unor dificultăţi. Ea se loveşte în chip firesc de rezistenţa a ceea ce rămîne legat de conceptul iniţial de laicitate, care excludea orice pătrundere a credinţelor în spaţiul social şi în discursul public: persistenţa acestui mod de a gîndi în contradicţie cu evoluţia practicii constituie o explicaţie pentru caracterul recurent al controverselor pe marginea ideii de laicitate. Trebuie adăugat, de asemenea, impactul unor date ce reînnoiesc problematica tradiţională sau duc la reapariţia vechilor concepţii. Este şi cazul prezenţei în cîteva state europene a unor numeroase populaţii musulmane.

Islam şi laicitate

Pentru naţiunile europene, islamul nu este un necunoscut: de aproximativ o mie cinci sute de ani, Europa întreţine cu el o relaţie mai adesea conflictuală decît cordială. Islamul a reprezentat veacuri la rînd principala ameninţare, iar pentru creştinătate, duşmanul prin excelenţă: Necredinciosul. Mai multe naţiuni europene, de la Spania din vremea *Reconquistei* şi pînă la populaţiile creştine din Balcani, s-au constituit şi au devenit independente numai după ce s-au luptat

cu musulmanii şi i-au silit să bată în retragere. Mai apoi, raportul s-a inversat, iar Europa şi-a instaurat dominaţia asupra islamului : mari naţiuni – Anglia şi Franţa în principal, dar, mai tîrziu, şi Italia – se făleau că ar fi puteri musulmane. Relaţiile erau periferice, suprapunînd populaţiilor indigene o societate colonială, iar metropolele nu cunoşteau islamul decît de departe. Astăzi, situaţia este cu totul alta ; chiar pe teritoriul Europei, milioane de musulmani împart traiul cu autohtonii, lucrează alături de ei şi locuiesc în aceleaşi ansambluri imobiliare. Cele trei ţări cu cea mai importantă populaţie de musulmani, Germania, Franţa şi Marea Britanie, numără împreună nu mai puţin de douăsprezece milioane ; o bună parte dintre ei sînt cetăţeni ai statelor în care trăiesc şi nici unul nu intenţionează să se întoarcă în ţara de origine pe care mulţi, fiind născuţi în Europa, n-au cunoscut-o de altfel niciodată. Aceste milioane de bărbaţi şi femei pretind să fie trataţi ca şi ceilalţi, însă mulţi vor să rămînă fideli culturii lor şi să-şi practice propria religie. Aşadar ei cer să beneficieze de drepturile şi libertăţile pe care statele le recunosc confesiunilor creştine.

Aparent, nimic nu se opune satisfacerii acestei cereri de vreme ce, în societăţile europene, relaţia cu fenomenul religios se stabileşte pe baza egalităţii între culte şi a libertăţii fiecărui individ de a şi-l alege pe al său. Recunoaşterea acestui drept întîmpină totuşi două tipuri de dificultăţi. Prima este aceea că, spre deosebire de celelalte confesiuni care au instituţii însărcinate cu răspunderi, islamul nu are o ierahie : guvernele se străduiesc din greu să găsească interlocutori autorizaţi să vorbească în numele coreligionarilor lor şi cu care să poată trata. Celălalt obstacol ţine în mai mare măsură de fundamente : contrar creştinismului, care admite, chiar dacă uneori îi refuză consecinţele, o deosebire de natură între comunitatea religioasă şi societatea civilă şi politică, islamul se prezintă ca un ansamblu unificat. Suprapunerea merge mult mai departe decît aceea din societăţile din Vechiul Regim pe care le numim sacrale : islamul nu cunoaşte decît un singur drept – dreptul religios – care se impune societăţii şi tuturor membrilor ei. Dreptul de familie, dreptul succesoral, regimul proprietăţii, dreptul penal şi cel fiscal decurg, indiferent de ţară, din acest ansamblu de reguli religioase. Reînflorirea fundamentalismului islamic impulsionează revendicarea de a transforma *charia* în lege civilă şi politică. Or, nimic nu se poate opune mai radical secularizării. În plus, datina, autorizată sau prescrisă de

islam, se îndepărtează în mai multe chestiuni, deloc lipsite de însemnătate, de tradiţiile europene, ba chiar adeseori intră în contradicţie cu ele: de pildă, în privinţa căsătoriei – şi am văzut în ce măsură ceea ce are legătură cu căsătoria a putut constitui deja un subiect de discordie între Bisericile creştine şi puterile politice. Islamul autorizează poligamia: toate ţările din Europa condamnă bigamia. Poate un guvern să le interzică cetăţenilor de baştină ceea ce autorizează pentru ceilalţi şi viceversa? În toată Europa, în parte sub influenţa creştinismului şi mergînd pe calea deschisă de dreptul roman, principiul potrivit căruia o căsătorie nu poate fi validă decît dacă e întemeiată pe consimţămîntul reciproc al soţilor are valoare absolută: aici, Bisericile şi statele îşi dau mîna. Or, pentru tradiţia islamică, această libertate în contractarea unei căsătorii nu reprezintă o condiţie *sine qua non*. E oare cu putinţă ca pe acelaşi teritoriu să fie respectate două legi? Cu alte cuvinte, prezenţa islamului pune sub semnul întrebării atît moştenirea civilă a creştinismului, cît şi achiziţiile secularizării. Recuzarea distincţiei dintre religie şi societatea civilă relansează aşadar dezbaterea pe tema laicităţii, pe care unii o credeau, poate, încheiată, oferindu-le totodată partizanilor secularizării duse pînă la o separaţie radicală şi ai unei laicităţi identificate cu ignorarea hotărîtă a fenomenului religios un argument neaşteptat.

Capitolul XIV

O secularizare pe nesimţite

Secularizarea moravurilor: divorţul este consumat

Felul în care s-au înlănţuit fazele succesive ale secularizării ridică o întrebare cu neputinţă de ocolit: procesul a ajuns oare la punctul său terminus sau va mai continua – şi pînă unde? Din aproape în aproape, el a repus în discuţie obişnuinţele cele mai vechi şi certitudinile cele mai adînc înrădăcinate. Pentru viitorul religiei în cadrul societăţilor există însă şi lucruri mai de temut decît suprimarea bugetului cultelor sau abandonarea însemnelor exterioare. Oare adevărata secularizare abia urmează să vină? Nu înseamnă ea consumarea divorţului între valorile respectate de religii şi cele ale societăţii civile, între principiile morale propovăduite de Biserici şi conduitele personale? Disocierea lor, începută o dată cu legalizarea treptată a divorţului, admis astăzi în aproape toate ţările europene – în prezent, doar Malta îşi mai conformează legislaţia învăţăturii Bisericii Catolice –, a deschis o breşă care nu a făcut decît să se mărească în tot acest timp.

Cît despre celelalte capitole ale moralei, în majoritatea societăţilor europene, pînă în anii 1960, legislaţia se conforma cu stricteţe învăţăturii răspîndite de Biserici: ceea ce acestea defineau drept păcat era, din punctul de vedere al legii, delict sau crimă. Codul penal era calchiat după cel moral. Adulterul, bunăoară, era sancţionat, iar vinovaţii surprinşi în flagrant delict constatat cu forme în regulă de către un ofiţer de poliţie, supuşi pedepselor. La rîndul lui, codul civil îl reproducea pe cel moral: copiii născuţi în afara căsătoriei – şi cu atît mai mult cei care erau rodul unei împreunări socotite vinovate, altfel spus, copiii rezultaţi dintr-un adulter – sufereau în identitatea lor juridică şi în drepturile lor efectele unor

dispoziţii sancţionînd infracţiunile faţă de nişte reguli ce aveau o dublă legitimitate, morală şi legală.

Urmare a evoluţiei mentalităţilor, astăzi, o astfel de situaţie pare pentru mulţi inacceptabilă. O dată cu începutul anilor 1960 s-a conturat, apoi s-a afirmat o mişcare ce-şi propune să emancipeze conduitele personale faţă de judecata oricărei instituţii, fie ea statul sau religia. Această mişcare exprimă o profundă revendicare a autonomiei personale. Mişcarea a luat naştere în nordul Europei, în democraţiile scandinave şi în Insulele Britanice, adică în ţări care se numărau de secole întregi printre cele mai rigoriste: Danemarca, Suedia şi Anglia victoriană. În 1960, în Anglia, o lege aboleşte restricţiile referitoare la pariuri şi la jocuri. O alta suprimă în 1968 orice cenzurare a scrierilor. Mişcarea s-a extins apoi la restul Europei, fără să ocolească nici o naţiune, iar în prezent, ţările catolice din Europa mediteraneană nu au rămas nici ele mai prejos. Pentru a desemna acest fenomen, arhiepiscopul de Canterbury, dr. Carey, a găsit o formulă frapantă, vorbind despre o privatizare a celor Zece Porunci. Într-adevăr, este vorba despre o privatizare prin refuzarea unei reguli impuse şi prin voinţa de apropriere personală a moralei. Pînă nu demult, Decalogul era încă referinţa căreia i se conformau guvernele şi legile: se bucura de un consimţămînt universal. Moral şi legal erau totuna: astăzi se deosebesc şi urmează căi diferite. Este, probabil, aspectul cel mai nou şi mai radical al secularizării. După religie, a venit rîndul moralei, care încetează să mai constituie o problemă implicînd societatea şi devine o simplă chestiune de conştiinţă individuală: după cum nu mai există adevăr oficial în credinţe, tot astfel nu mai există nici la nivelul conduitelor. Este triumful final al liberalismului: statul renunţă să mai sprijine cu autoritatea lui vreo învăţătură morală. Inclusiv în acest domeniu, el îşi face din neutralitate o datorie. Încetul cu încetul, dispar din coduri măsurile influenţate de consideraţii morale, ele înseşi deduse din referinţe religioase. Aşa au dispărut din coduri şi dispoziţiile discriminatorii îndreptate împotriva copiilor născuţi în afara căsătoriei. Şi tot aşa, diferenţele dintre familiile constituite de un cuplu respectînd uzanţele, care a contractat o căsătorie în faţa societăţii, şi celelalte forme de vieţuire în comun.

Cea mai pronunţată contradicţie între învăţătura morală a Bisericilor şi legislaţie este însă aceea legată de transmiterea vieţii. În 1967, Parlamentul francez a adoptat o lege care autoriza contracepţia. În

acelaşi an, Marea Britanie legaliza întreruperea voluntară a sarcinii, imitată de Franţa şapte ani mai tîrziu. La rîndul ei, ceva mai recent, Belgia a depenalizat avortul. În Europa de Vest, doar Irlanda pare să mai menţină – pentru cîtă vreme? – străvechea condamnare a avortului: consultaţi de curînd în acest sens, alegătorii au dezavuat *statu-quo*-ul, iar votul lor ne îngăduie să prevestim o viitoare revizuire a codului penal. Confirmîndu-şi anterioritatea pe calea spre o societate permisivă, Anglia, care l-a întemniţat pe Oscar Wilde pentru homosexualitate, a depenalizat acest cap de acuzare în 1967. Rusia însăşi, în noul ei cod penal, încetează să mai considere homosexualitatea un delict. În 2000, Olanda a recunoscut validitatea căsătoriei între homosexuali.

Cum în acelaşi timp, ca urmare a descoperirilor ştiinţifice ce i-au conferit omului o putere imprevizibilă asupra transmiterii vieţii, învăţătura Magisteriului catolic a devenit mai precisă şi mai constrîngătoare întru apărarea necondiţionată a vieţii, contrastul dintre poziţia Bisericii Catolice şi evoluţia mentalităţilor, a moravurilor şi a legislaţiilor este mai puternic ca niciodată. Iar cum o parte a opiniei publice înclină să facă din deplina libertate a moravurilor criteriul modernităţii şi al deschiderii către lume, văzut din această perspectivă, catolicismul roman este considerat iremediabil arhaic. Neînţelegerea este şi mai agravată de faptul că papa nu se sfieşte să condamne guvernele care au crezut că este de datoria lor să legalizeze avortul şi îi îndeamnă pe credincioşi să facă presiune asupra autorităţilor publice pentru a modifica legislaţia.

„Profanarea" timpului

Toate aspectele secularizării evocate anterior au în comun o anumită trăsătură: rolul politicului. Toate fazele procesului a cărui desfăşurare a fost expusă aici au fost voite în mod evident, decise în cunoştinţă de cauză: dispoziţiile adoptate nu au produs întotdeauna efectele scontate, aplicarea lor a suferit întîrzieri, ba chiar a cunoscut modificări, însă toate au fost expresia unui proiect al societăţii şi impuse prin lege în conformitate cu viziunea asupra a ceea ce trebuiau să fie relaţiile dintre religie şi societate.

Acest inventar, care comportă deja o destul de mare varietate de forme şi cîmpuri de aplicare, nu este totuşi complet: lipseşte una

care, în ceea ce o priveşte, nu datorează prea multe voinţei politice, chiar dacă aceasta i-a putut facilita indirect propăşirea insidioasă. Pentru a o desemna şi a-i indica originalitatea, s-ar cuveni, poate, să găsim un termen specific. Dacă n-ar suna atît de dizgraţios, fără îndoială că „dereligizare" ar fi termenul cel mai puţin inadecvat: într-adevăr, rezultatul acestui proces nu mai este separarea religiei de societate, ci marginalizarea ei treptată, ce poate să meargă pînă la dispariţia totală a celei dintîi.

Afirmînd că această evoluţie nu datorează aproape nimic voinţei politice vrem să spunem că ea nu a făcut obiectul unui proiect explicit sau al unui acord: este mai curînd consecinţa – dar şi indiciul – unei indiferenţe tot mai accentuate faţă de fenomenul religios, care înregistrează fără să reacţioneze regresia prezenţei sale şi dispariţia semnelor ce-i marcau prezenţa în societate. Religia este tot mai puţin acea realitate în jurul căreia se organizează viaţa în societate. Societăţile specifice Vechiului Regim pe care le-am numit sacrale se defineau nu numai prin strînsa întrepătrundere dintre putere şi Biserică, ci şi prin osmoza între religie şi societate, atestată de prezenţa constantă şi universală a religiosului în viaţa colectivă.

Timpul vieţii profane era ritmat de ciclul sărbătorilor religioase: alternarea perioadelor de muncă şi de recreere, precum şi sărbătorile ce asigurau momentele de respiro necesare existenţei sociale se conformau calendarului liturgic. Această situaţie nu a fost complet eliminată şi chiar în zilele noastre, în majoritatea ţărilor europene, zilele în care nu se munceşte duc mai departe moştenirea unor sărbători religioase. Originea lor este însă adesea pierdută din vedere. Un exemplu: în majoritatea sistemelor universitare, exceptînd vacanţa de vară, anul se organiza în jurul sărbătorilor religioase: Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor, Crăciunul şi Paştele ritmau anul şcolar. Astăzi, calendarul vacanţelor şcolare este disociat de ciclul religios: atunci cînd decid datele vacanţelor, administraţiile analizează cererile din domeniul hotelier şi din turism, evaluează posibilităţile logistice ale mijloacelor de transport, ba uneori iau în calcul şi interesul copiilor, însă dorinţa de a respecta sărbătorile religioase şi de a înlesni participarea la slujbe este ultima dintre grijile lor. Şi nu pentru că, din partea factorilor de decizie, ar fi vorba de vreo rea intenţie sau de dorinţa de a aduce atingere libertăţii religioase. Pur şi simplu, preocupările de acest gen au dispărut din cîmpul de conştiinţă al guvernanţilor şi al celor guvernaţi.

Iată încă un exemplu referitor la sistemul educativ, legat de modul de derulare a zilelor săptămînii. La începutul anilor '80 ai secolului al XIX-lea, atunci cînd Partidul Republican, inaugurînd o nouă fază în secularizarea societăţii franceze, a încercat laicizarea şcolii publice şi a instituit o separaţie între instrucţia profană difuzată de şcoală şi învăţătura religioasă asigurată de preot, pentru a respecta libertatea ce constituia motivaţia primei faze a procesului, Jules Ferry a luat una dintre măsurile notabile ale secularizării voluntare eliberînd întreaga zi de joi, astfel încît copiii să poată urma cursurile de catehism. Astăzi, sub presiunea cererii sociale, a părinţilor, dar şi a cadrelor didactice, dornice să dispună de un sfîrşit de săptămînă complet liber, formele de învăţămînt tind tot mai mult să se limiteze la patru-cinci zile, făcînd să dispară pauza de la mijlocul săptămînii şi compromiţînd, în consecinţă, posibilitatea de a primi o instrucţie religioasă. Paradoxul este vizibil: pe vremea cînd politicienii încrucişau spada cu Biserica, religiosul îşi avea locul lui în organizarea săptămînii; astăzi, cînd factorii de răspundere nu mai nutresc planuri contrare religiei, acel loc a dispărut. Această răsturnare la nivelul intenţiilor şi al comportamentelor subliniază diferenţa de natură dintre secularizarea deliberată şi secularizarea pe nesimţite, consecinţă insidioasă a evoluţiei comportamentelor colective şi a slăbirii ataşamentului faţă de religie.

„Profanarea" timpului – evident, dăm cuvîntului un sens diferit de înţelesul său obişnuit – se confirmă în toate activităţile colective. Dacă sărbătorile de origine religioasă continuă să fie respectate, ba poate chiar mai mult ca niciodată, motivele nu mai sînt în primul rînd religioase: preocupările comerciale se îngemănează cu dorinţa de odihnă şi cu nevoia de a strecura o clipă de răgaz în monotonia scurgerii timpului. În zilele noastre, Crăciunul este mai sărbătorit ca oricînd, însă din ce în ce mai puţin pentru a cinsti naşterea lui Hristos. La fel stau lucrurile şi cu ziua de duminică. Respectarea repausului duminical s-a numărat de veacuri printre poruncile cărora Bisericile le acordau cea mai mare importanţă: era o temă de predicare, iar examenele de conştiinţă o menţionau printre aspectele în privinţa cărora penitenţii trebuiau să se autoexamineze. Bisericile considerau că autorităţile publice erau datoare să vegheze la respectarea duminicii: o dată cu Restauraţia, în Franţa, o lege din 1814 a interzis să se mai lucreze duminica şi în zilele de sărbătoare. Fără îndoială, răgazul duminical n-a fost nicăieri respectat cu mai multă

rigoare ca în Anglia, unde a constituit un simbol al epocii victoriene : încă de sîmbătă la prînz, orice activitate înceta, iar reglementarea interzicea orice manifestare publică ; oamenilor nu le rămînea altceva de făcut decît să-şi petreacă timpul în familie sau să meargă la biserică. Prescripţia a început să fie îmblînzită spre sfîrşitul secolului al XIX-lea : în 1896, o lege a autorizat deschiderea muzeelor în ziua de duminică pe motiv că era vorba despre instituţii a căror frecventare este de natură să înalţe sufletul ; tot atunci lua naştere *National Sunday League*, care organiza excursii duminicale cu trenul. Încet-încet, dispozitivul legislativ ce încorseta societatea, obligînd-o să respecte cu stricteţe repausul duminical, a fost desfiinţat. În Franţa, unde legea care interzicea lucrul duminica fusese abrogată în 1880, o dată cu ajungerea la putere a republicanilor, motivele religioase au fost înlocuite la începutul secolului XX cu argumente filantropice : se cuvenea ca lucrătorilor să li se rezerve un anumit timp de odihnă. O serie de asociaţii catolice au declanşat atunci o campanie în favoarea unei legi care să reinstituie repausul duminical : adepţii lor se angajau să nu facă cumpărături duminica şi să prefere pentru tîrguielile lor pe negustorii care ţineau închis în acea zi. Dezvoltarea legislaţiei sociale a consolidat sistemul care face astăzi obiectul unei campanii în sens contrar ce vizează să obţină abrogarea respectivei legislaţii. În esenţă, dispozitivul supravieţuieşte încă, dar nu pentru că s-ar ţine seama de poruncile Bisericii, ca înainte, ci la iniţiativa sindicatelor, în numele apărării drepturilor dobîndite.

Marginalizarea religiosului este semnul că el nu mai joacă rolul central pe care l-a jucat atîta vreme în cadrul societăţilor europene. La rîndul ei, această estompare contribuie la a-i reduce şi mai mult prezenţa. Pînă şi cutumele sau riturile colective ce şi-au avut originea în raportarea la creştinism sînt astăzi separate de rădăcinile lor şi, în consecinţă, nu mai îndeplinesc funcţia de împrospătare regulată a memoriei pentru care fuseseră instituite. Astfel, religia nu mai călăuzeşte activităţile sociale, nici conduitele personale, nu mai inspiră credinţele colective, nici nu mai dictează valorile comune.

Să fie acesta sfîrşitul religiei ?

Această marginalizare ce pare a fi ireversibilă, această banalizare care pune religiosul în rînd cu celelalte activităţi, cîtă vreme el deţinea de veacuri întregi în Europa creştină, fie şi secularizată, un loc fără

egal, să constituie oare punctul terminus al evoluţiei, prevestind dispariţia lui într-un răstimp mai mult sau mai puţin scurt? Să fi venit momentul ce ar confirma pronosticul formulat cu mai bine de un secol în urmă de către Ernest Renan în prefaţa la *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*: „Religia a devenit o chestiune de gust personal, şi nu-i cale de întoarcere"? Unii cred că pot vesti sfîrşitul creştinismului: Emmanuel Todd profeţeşte că religia catolică a intrat în faza ei finală.

Istoricul nu poate da un răspuns specific la o asemenea întrebare: nu dispune de o cunoaştere specială a viitorului, însă experienţa îl pune în gardă împotriva extrapolărilor şi îi recomandă prudenţă. Ea îi reaminteşte că nu e prima oară cînd sînt formulate astfel de profeţii neconfirmate de evenimente. În 1825, Jouffroy îşi intitula un articol care a făcut multă vîlvă „Cum mor dogmele". Cu cîţiva ani mai înainte, La Mennais publicase un *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Şi, începînd de atunci, de cîte ori n-au mai fost anunţate ca iminente pieirea credinţei în faţa ştiinţei şi biruinţa raţiunii asupra religiei! Faptul că evocăm aici caracterul recurent al unor asemenea interogaţii nu ne autorizează însă şi să afirmăm că religia îşi va păstra sau regăsi locul şi rolul în societate.

Această lungă şi amănunţită descriere a progreselor secularizării de două sute de ani încoace nu a putut zugrăvi totuşi decît o parte a ansamblului: ea nu spune nimic despre celelalte forme de prezenţă şi persistenţă ale fenomenului religios. Dacă ne-am mărgini la acest aspect ar însemna să uităm că pînă şi în societăţile cele mai secularizate, apreciat statistic, fenomenul religios este încă net majoritar, fiind de departe cel mai masiv fenomen social de natură voluntară. Istoria secularizării pune în evidenţă, şi pe bună dreptate, eliminarea treptată a religiei din poziţiile de putere pe care le deţinea pînă nu demult, însă nu ţine seama de alte modalităţi prin care ea continuă să dăinuie ca prezenţă în însăşi inima societăţilor. Ca instanţă morală cu atît mai solicitată în zilele noastre şi poate cu atît mai ascultată cu cît majoritatea instituţiilor care asigurau această funcţie au dispărut şi nu mai există nici un acord implicit referitor la anumite valori comune, care să se transmită din generaţie în generaţie. Or, în acelaşi timp, ca şi cum s-ar simţi mai libere să ia poziţie după ce s-au îndepărtat deopotrivă de exercitarea puterii şi de ispita acesteia, Bisericile intervin mai mult în problemele societăţii: aproape că nu există probleme, fie ele şi dintre cele mai arzătoare, în privinţa cărora autorităţile religioase să nu ia poziţie. Cît despre papalitate,

ea n-a mai jucat niciodată un asemenea rol în lume. Bisericile nu mai şovăie să se comporte ca nişte instanţe critice : deşi, cu siguranţă, creştinii nu sînt singurii care au ţinut piept regimurilor totalitare şi nu pot revendica vreun monopol asupra căderii comunismului, rolul lor a fost totuşi determinant. În relaţiile internaţionale, forţele religioase au avut o acţiune importantă atît pentru împăcarea duşmanilor de pînă mai ieri, cît şi pentru instituirea de raporturi care să ia locul relaţiilor de la colonizator la colonizat. În sfîrşit, ca sursă de devotament generos şi de solidaritate activă, nu încape îndoială că rolul comunităţilor religioase nu are echivalent. Este adevărat însă că aceste noi forme de acţiune se înscriu într-un cu totul alt mediu decît în vremurile cînd religia influenţa direct autorităţile publice : ele se exercită într-un context secularizat care mizează în mai mare măsură pe iniţiativa indivizilor şi a instituţiilor libere în cadrul societăţii civile.

Capitolul XV

Astăzi şi mîine

Dacă există vreo evidenţă care să se degaje atît din rememorarea acestei istorii, cît şi din observarea prezentului, ea nu poate fi decît constatarea că problema relaţiilor dintre religie şi societate nu e nici rezolvată, nici depăşită şi că încă n-a venit momentul să punem punct istoriei lor.

Reizbucnire a dezbaterilor, perenitate a mizelor

Dacă la începutul secolului XX unii au crezut în mod sincer că soluţia definitivă fusese găsită, actualitatea cea mai recentă contrazice în totalitate această convingere. Într-adevăr, în majoritatea ţărilor europene, atît în vechile democraţii liberale, cît şi în naţiunile ieşite de curînd de sub dominaţia regimurilor totalitare, chestiunea de care ne ocupăm relansează controversele : din Irlanda pînă în Polonia şi din Germania pînă în Portugalia, relaţiile dintre religie şi societate continuă să aprindă pasiunile şi să anime viaţa politică. Iar în cele cîteva ţări unde chestiunea nu a stîrnit încă furtuna, oamenii ridică problema validităţii formulelor în vigoare şi le pun pertinenţa sub semnul întrebării. Inventarierea mizelor ne înfăţişează un fel de perspectivă asupra etapelor succesive ale secularizării : prin intermediul subiectelor aflate în discuţie regăsim toate straturile acestei istorii. Probleme dintre cele mai tradiţionale ies din nou la iveală, ca să nu mai vorbim de noile întrebări ce se nasc în urma evoluţiei.

Ca exemple pentru litigiile cele mai tradiţionale – care corespund primei faze a secularizării – se pot cita cererile autorităţilor ecleziastice vizînd recuperarea prejudiciilor suferite ca urmare a spolierilor, şi în special restituirea bunurilor confiscate. Problema se pune astăzi

în majoritatea ţărilor din Europa Centrală şi de Est după prăbuşirea regimurilor democratice populare care naţionalizaseră toate bunurile Bisericilor, în general, mari puteri funciare. În Republica Cehă, în Slovacia, Ungaria, Polonia, ele pretind să li se înapoieze ce li s-a luat: le îndeamnă sentimentul că au fost deposedate pe nedrept şi, pe de altă parte, acele bunuri le sînt necesare. Aceste Biserici, acum sărăcite cu totul, au nevoie să recupereze clădirile ce le serveau drept seminarii sau prezbiterii. Astfel, la sfîrşitul secolului XX, reapare problema care se pusese cu două sute de ani mai devreme în Europa Occidentală ca urmare a Revoluţiei franceze. Între cele două situaţii există însă şi o diferenţă: comportamentul instituţiei ecleziastice. Ne amintim că, în negocierile cu Republica Franceză, papa Pius al VII-lea, dînd curs cererii venite din partea interlocutorilor săi, consimţise, în interesul păcii şi bunei înţelegeri, să nu pună în discuţie vînzarea bunurilor bisericeşti. Astăzi, Bisericile din Europa de Est sînt mai exigente. Este adevărat că, Revoluţia franceză fiind de inspiraţie liberală, bunurile bisericeşti fuseseră vîndute către particulari: a le restitui congregaţiilor sau diocezelor ar fi însemnat ca noii lor stăpîni să fie deposedaţi. În ţările comuniste, bunurile bisericeşti au fost confiscate în urma aplicării unei politici de colectivizare generală: faptul de a le restitui ordinelor religioase sau fondurilor (menselor) episcopale nu ar prezenta aceleaşi inconveniente pentru pacea publică. Şi totuşi, în zilele noastre, problema este o sursă de discordie în mai multe dintre aceste ţări: mai cu seamă în Republica Cehă, unde Biserica Catolică revendică restituirea a circa 500 de clădiri şi 700.000 de hectare de pădure care fac obiectul unor delicate negocieri între Conferinţa episcopală şi guvern. Au trecut cinci ani şi soluţia întîrzie să apară.

La Praga, statutul catedralei Sfîntul Vit este un alt subiect de dispută care împarte partidele politice înseşi în tabere adverse. Cui îi aparţine această catedrală? Guvernul comunist decisese în 1954 să o naţionalizeze pe motiv că făcea parte din patrimoniul cultural al naţiunii cehe şi că, drept urmare, trebuia să aparţină poporului. După „revoluţia de catifea", Biserica şi în special consiliul de canonici al catedralei cer restituirea ei invocînd o bulă a lui Carol al IV-lea prin care aceasta le era atribuită. În decembrie 1994, o hotărîre a tribunalului din Praga a recunoscut drepturile Bisericii Catolice, însă a stîrnit un val de proteste care cereau menţinerea ei ca monument naţional. Problema este complicată de situarea monumentului în

centrul castelului care, de sute de ani, este sediul puterii şi simbolul naţiunii cehe. Pasiunile declanşate de această afacere atestă persistenţa în Boemia, din vremea războaielor husite şi a înfrîngerii de pe Muntele Alb, a unui puternic sentiment anticlerical. Aceeaşi problemă a restituirii se pune şi în Rusia, unde guvernul înapoiază treptat Bisericii Ortodoxe edificiile de cult. Mai mult, el contribuie chiar la reconstruirea bazilicii Hristos Mîntuitorul din Moscova, distrusă pe timpul lui Stalin. Problemele materiale nu sînt însă complet rezolvate prin restituire : în absenţa unui buget al cultelor, vor avea oare Bisericile mijloacele necesare întreţinerii clădirilor ?

Polonia constituie un caz-limită şi, în acelaşi timp, unul intermediar. Caz-limită în virtutea rolului jucat de Biserica Catolică în rezistenţa opusă puterii, apoi în căderea regimului comunist. Caz intermediar deoarece, după instaurarea democraţiei, relaţiile dintre Biserică şi societate au devenit aici, ca şi în alte ţări, un subiect de discordie, în principal din cauza pretenţiilor emise de o parte a clerului care reiterează revendicările tradiţionale fără să ţină cont de experienţa prin care au trecut alte ţări. Biserica vrea să reinstituie asupra societăţii poloneze o tutelă de astă dată mai strictă decît în trecut, pe motiv că religia catolică ar face parte din identitatea naţiunii polone. Biserica a militat pentru semnarea unui concordat ale cărui dispoziţii se apropie mai curînd de cele ale concordatelor încheiate în perioada interbelică decît de acordurile încheiate după Conciliul Vatican II. Ea militează totodată în favoarea caracterului obligatoriu al instrucţiei religioase în cadrul învăţămîntului public. Chestiunea întîmpinată cu cele mai serioase rezerve din partea opiniei publice este însă cea cu privire la interzicerea legală a avorturilor, cerută de o ierarhie care nu a realizat că asemenea revendicări sînt interpretate de opinia publică copleşită de greutatea statului ca o ambiţie de a se substitui regimului abolit. Aceste exigenţe, tradiţionale ca stil, nu au fost străine de înfrîngerea candidaţilor şi a partidelor care au beneficiat de susţinerea Bisericii în recentele consultări electorale, avînd o contribuţie deloc neglijabilă în readucerea la putere a foştilor comunişti. De aceea, cazul Poloniei asociază mize specifice mai multor etape ale secularizării, mergînd de la cele mai vechi pînă la cele mai recente, legate de discordanţele dintre morala catolică şi legislaţie.

În partea de apus a continentului, străvechi leagăne ale creştinismului sînt angajate în ultima fază a secularizării. În Italia, lupta

dusă de Biserica Catolică pentru a împiedica legalizarea divorţului s-a încheiat cu un eşec : majoritatea alegătorilor au confirmat instaurarea divorţului. Irlanda – unde, în materie de sexualitate, pînă de curînd, legislaţia urma cu stricteţe prescripţiile morale ale Bisericii – a pornit şi ea pe aceeaşi cale : consultaţi cu privire la o modificare a Constituţiei ce autoriza divorţul cu anumite condiţii, alegătorii s-au pronunţat în favoarea proiectului guvernamental. Ei au respins, de asemenea, cu prilejul altei consultări, o rezoluţie care le interzicea femeilor irlandeze să meargă în străinătate pentru a putea avorta. După cum am semnalat deja, Belgia a depenalizat şi ea întreruperea voluntară a sarcinii.

Cazul Germaniei se numără printre cele mai interesante : această ţară cu o îndelungată practică a pluralismului confesional şi care este prin excelenţă un spaţiu de coexistenţă relativ paşnică a religiilor cunoaşte astăzi o anumită reizbucnire a disputelor religioase. Iar reunificarea nu este străină de un asemenea fenomen : împărţirea celor două Germanii urmărea cu aproximaţie linia de hotar istorică dintre confesiuni. În plus, cele două Germanii adoptaseră legislaţii extrem de diferite, mai cu seamă în privinţa chestiunilor cu implicaţii etice. Astfel, în materie de avorturi, Republica Democrată Germană avea un regim mult mai tolerant decît Republica Federală Germania. În consecinţă, de o parte şi de cealaltă a zidului care împărţea Berlinul, chestiunea avea soluţii diferite. O dată cu reunificarea s-a pus, în chip firesc, şi problema regimului ce urma să fie adoptat : n-a lipsit mult ca dezacordul să întîrzie momentul reunificării. Germania de Est, de tradiţie protestantă, dar supusă timp de peste patruzeci de ani unei politici ce viza eradicarea religiei, este astăzi mult mai departe decît fosta Republică de la Bonn de a consimţi recunoaşterea pluralismului : 70% dintre cei cu vîrste sub 25 de ani declară că nu aparţin nici unei Biserici. Acest contrast la nivelul comportamentelor religioase reprezintă o sursă de tensiuni între noile *Länder* şi guvernul federal : astfel, landul Brandenburg a decis în 1996 să suprime orice instrucţie religioasă din şcolile publice şi, ca urmare, a intrat în conflict cu autorităţile federale.

Clivajului dintre Est şi Vest îi corespunde un altul, care opune Nordul şi Sudul. Germania cunoaşte un al doilea diferend, ale cărui date sînt exact inverse, între Bavaria şi autorităţile federale, pornind de la două subiecte ce corespund unor faze distincte ale procesului de secularizare. Şi într-un caz, şi în celălalt, statul bavarez, care se

defineşte ca un regat, vrea să obţină recunoaşterea particularităţii sale: această identitate deosebită se datorează parţial apartenenţei sale la catolicismul Contrareformei. Primul subiect de litigiu este unul simbolic: primind din partea unui cuplu de părinţi antropozofi o plîngere împotriva prezenţei crucifixului în şcolile bavareze, pe motiv că aceasta contravenea neutralităţii statului în materie de religie, după ce fuseseră respinşi de jurisdicţiile administrative bavareze, Tribunalul constituţional din Karlsruhe le-a dat dreptate reclamanţilor, dispunînd, în consecinţă, ca landul Bavaria să scoată crucifixurile din edificiile publice şi să anuleze regulamentul şcolar care impunea prezenţa lor. Jurisdicţia constituţională tranşa astfel chestiunea în acelaşi sens ca şi Republica Franceză cu un secol mai înainte. În Bavaria, decizia a provocat însă o mişcare de protest a Bisericilor Catolică şi Protestantă, fel şi fel de manifestaţii, petiţii şi, în cele din urmă, un refuz categoric din partea autorităţilor landului, care au adoptat în septembrie un proiect de lege ce menţinea crucifixurile la locul lor. Controversa a depăşit repede hotarele Bavariei şi a căpătat o dimensiune politică naţională o dată cu intervenţia cancelarului Kohl, care a criticat concluziile tribunalului, reproşîndu-le că pun în pericol tradiţia creştină a Germaniei. Această controversă a avut repercusiuni chiar şi în afara Germaniei: aproape simultan, în Austria s-a declanşat o dezbatere referitoare la legitimitatea prezenţei crucifixului în toate şcolile publice.

Un al doilea subiect de dispută între Bavaria şi instanţele federale a venit să se adauge celui dintîi, de această dată în legătură cu avortul. În iulie 1996, *Landtag*-ul Bavariei a adoptat, referitor la întreruperea de sarcină, o serie de dispoziţii mult mai restrictive decît cele ale legislaţiei federale şi care puneau sub semnul întrebării soluţia tranzacţională adoptată în ianuarie 1995 de către *Bundestag* pentru a armoniza legislaţiile celor două părţi ale Germaniei: femeile care doreau să avorteze erau obligate ca pe viitor să facă dovada raţiunilor în măsură să le legitimeze şi nici unul dintre medicii care se ocupau cu avorturile nu mai putea obţine din această practică mai mult de un sfert din veniturile sale. Tribunalului constituţional de la Karlsruhe i-a fost înaintat de către opozanţi un recurs ce viza anularea legii regionale.

Nici o ţară nu ilustrează precum Franţa perenitatea dezbaterilor şi permanenţa mizelor aflate în joc: degeaba a fost ea prima ţară care a dus pînă la capăt procesul de secularizare, după care a elaborat

o noţiune a laicităţii şi a experimentat o practică ce puteau lăsa impresia unei întronări definitive a păcii – actualitatea recentă a dezvăluit brusc că pasiunile nu erau decît adormite şi că era suficient un anumit concurs de împrejurări pentru a readuce în focul dezbaterii politice probleme considerate a fi deja rezolvate.

Desigur, putem califica drept neglijabile protestele micilor grupuri care rămîn paznicii severi ai interpretării intransigente a laicităţii: pentru acestea, orice pătrundere a fenomenului religios în spaţiul public este o ingerinţă pe care statul n-ar putea să o tolereze. Ele militează pentru ruperea relaţiilor diplomatice cu Sfîntul Scaun, cer abolirea Concordatului în Alsacia-Moselle şi introducerea de legi laice în aceste departamente. Campaniile lor nu prea mai izbutesc să trezească ecouri în rîndurile opiniei publice: o dată cu potolirea controversei religioase, cu răspîndirea indiferentismului şi slăbirea instituţiilor religioase, tema pericolului clerical şi-a mai pierdut din verosimilitate. Vechea suspiciune legată de clericalism nu s-a stins totuşi în întregime şi e nevoie de un simplu concurs de împrejurări pentru a aţîţa jarul şi a reaprinde vîlvătaia. Vechea lege potrivit căreia pentru stînga politică nu există un alt liant al unităţii mai bun decît lupta împotriva Bisericii nu şi-a pierdut încă pe deplin validitatea. În plus, noua şi atît de delicata problemă pusă puterilor şi opiniei publice de prezenţa islamului, temerile pe care aceasta le inspiră atît pentru laicitate, cît şi pentru democraţie şi pentru identitatea naţională restituie o anumită actualitate denunţării religiei. Deşi între religii există foarte mari diferenţe, ele deosebindu-se mai ales prin felul în care îşi concep relaţiile cu societatea, spiritele cele mai străine sau cele mai ostile faţă de sentimentul religios le înglobează pe toate sub denumirea comună de „fundamentalism". Le încearcă bănuiala că toate religiile ar vrea să pună mîna pe putere şi să instaureze o dominaţie asupra spiritelor. Din punctul lor de vedere, nu există altă scăpare decît combaterea oricărei manifestări religioase, fără deosebire, printr-o aplicare literală a laicităţii. În Franţa, o dovadă că această temere persistă şi poate încă să influenţeze deciziile luate la nivelul conducerii superioare de stat a fost dată în toamna anului 2000, atunci cînd primul-ministru, Lionel Jospin, a intervenit personal pe lîngă preşedintele comisiei însărcinate cu pregătirea Cartei Drepturilor Fundamentale ale Uniunii Europene, opunîndu-se, în numele laicităţii, oricărei referiri în preambulul acesteia la moştenirea religioasă a Europei. Iniţiativa, neaşteptată,

reprezintă o întoarcere la o concepție asupra laicității considerată depășită de o jumătate de secol și atestă deopotrivă refuzul de a recunoaște statul de drept și o ignorare a situației de fapt.

Mai nou, trei subiecte au relansat controversele. În primul rînd, cum e și firesc, problema școlii. Aceasta este miza cea mai veche a disputelor dintre Biserică și stat: pînă și în zilele noastre, școala este singura instituție de natură să provoace încordări chiar și în fazele de atenuare a tensiunilor. Și totuși, obiectul dezacordurilor s-a redus necontenit, o dată ce catolicii au renunțat să mai conteste responsabilitatea autorității publice în materie de învățămînt, iar majoritatea covîrșitoare a laicilor, să mai pună în discuție principiul libertății învățămîntului. În 1959, legea Debré tranșase, în esență, chestiunea finanțării școlilor private. Problema s-a pus din nou în 1981, o dată cu alegerea în funcția de președinte al republicii a lui François Mitterrand, în al cărui program figura și „crearea unui mare serviciu, unificat și laic, al învățămîntului": angajamentul cu pricina părea să amenințe existența învățămîntului catolic. Mobilizarea părinților și a persoanelor particulare, susținuți de o parte a forțelor politice și bucurîndu-se de simpatia unei opinii publice devotate pluralismului care vedea în menținerea unui învățămînt distinct de serviciul public o garanție a libertății, a avut ca rezultat blocarea proiectului în 1984. Problema a reapărut la sfîrșitul anului 1995, de astă dată în legătură cu o inițiativă guvernamentală ce viza abrogarea unui articol din legea Falloux, adoptată în 1850 de către o majoritate conservatoare. Acest articol, care limita contribuția colectivităților teritoriale la zece la sută din cheltuielile pentru investiții ale așezămintelor particulare, părea să intre în contradicție atît cu spiritul legii Debré, cît și cu politica de descentralizare adoptată de stînga în 1982: de ce li s-ar interzice unor aleși să acorde unor instituții de învățămînt înlesnirile financiare pe care aveau dreptul să le acorde oricărei alte activități sociale, dacă nu tocmai în numele unei concepții asupra laicității care impune un regim discriminatoriu realităților din sfera religiosului? Însă modul cum a fost condusă întreaga acțiune, absența oricărei consultări prealabile, un text care nu oferea suficiente garanții în ceea ce privește alocarea sumelor și statutul investițiilor au provocat o dezlănțuire a pasiunilor care a culminat, la 16 ianuarie 1994, cu o mare manifestație de stradă, replică a celei care, cu zece ani înainte, dusese la abandonarea proiectului de unificare a sistemului educativ. Succesul acestei manifestații

se explică în parte prin ocazia oferită stîngii de a se mobiliza împotriva unui guvern de dreapta bănuit că ar fi prea indulgent cu Biserica. În acelaşi timp însă, el demonstra permanenţa unei probleme şi perenitatea unei stări de spirit care continuă să se opună hotărît oricărei forme de recunoaştere a fenomenului religios de către stat şi stabilirii de relaţii între societate şi religie. La nivelul opiniei publice persistă o tendinţă care contestă forţelor religioase dreptul la o expresie publică şi le refuză ceea ce, altminteri, este admis pentru orice altă componentă a societăţii: orice declaraţie a unui demnitar catolic este neîntîrziat denunţată ca fiind o ingerinţă în viaţa societăţii şi o dovadă de clericalism.

Un al doilea eveniment a redeşteptat şi el pasiuni pe care unii le credeau stinse şi care dezvăluie un dezacord legat de relaţia dintre creştinism şi naţiunea franceză: sărbătorirea împlinirii în 1996 a cincisprezece veacuri de la data presupusă a botezării căpeteniei france Clovis, la Reims, de către Sfîntul Remi. În replică la o ipotetică dorinţă de a o acapara din partea dreptei catolice integriste şi contrarevoluţionare, pentru care Franţa catolică este singura Franţă şi care ar fi vrut să transforme celebrarea într-un simbol contrar bicentenarului Revoluţiei, o parte a Franţei laice s-a mobilizat, contestînd orice însemnătate a evenimentului pentru istoria naţională şi negînd că Franţa ar fi început înainte de 1789. Stare de spirit semnificativă pentru refuzul de a identifica o comunitate naţională cu o religie şi considerînd chiar că laicitatea interzice evocarea unui eveniment cîtă vreme acesta e de natură religioasă. Pînă la urmă, campania nu a provocat largi ecouri, însă numai pentru că, spre deosebire de episcopatul polonez, Biserica Franţei s-a ferit să revendice vreun drept privilegiat asupra identităţii naţionale.

Al treilea subiect de dezacord se referă la morala privată şi este întreţinut de discordanţa dintre învăţătura Magisteriului şi legislaţie. Deşi autorităţile religioase, cel puţin în Franţa, nu mai pun în discuţie legea cu privire la divorţ, legislaţia referitoare la transmiterea vieţii a redeschis controversa: insistenţa cu care Ioan-Paul al II-lea reaminteşte cu orice prilej şi pe un ton categoric învăţătura tradiţională a Bisericii în ceea ce priveşte sexualitatea, condamnarea în repetate rînduri a contracepţiei şi avortului – practici pe care le-a denunţat ca fiind semnele unei „culturi a morţii" –, reflectate de mass-media, contribuie la distanţarea dramatică de o opinie publică înclinată să vadă în liberalizarea moravurilor adevăratul criteriu al modernităţii.

În numele unei anumite concepţii despre laicitate, unii denunţă în evocarea acestor principii o voinţă de a reinstaura tutela Bisericii asupra conduitelor personale şi de a institui din nou o ordine morală. Tot aici regăsim marea întrebare referitoare la compatibilitatea unei intervenţii a instituţiilor religioase în spaţiul public cu respectarea laicităţii într-o societate secularizată.

Noi subiecte de reflecţie

Permanenţa mizelor tradiţionale nu împiedică apariţia unor noi subiecte de reflecţie şi de posibile dezacorduri. Am menţionat problemele absolut inedite ce rezultă din prezenţa în Europa a mai multor milioane de musulmani, dintre care o parte au deja statutul de cetăţeni ai ţării în care trăiesc şi unde mulţi s-au şi născut; aceştia doresc să se bucure de toate drepturile conferite de apartenenţa la o naţiune europeană şi să-şi păstreze totodată datinile şi obiceiurile. Este vorba aşadar despre marea problemă a compatibilităţii dintre noţiunea de „laicitate", aşa cum s-a conturat şi s-a construit ea pe continentul nostru în ultimele două secole, şi islam. Pătrunderea recentă în Europa a religiilor venite din Asia pune mai puţine probleme guvernanţilor şi opiniei publice din diferite state – şi, după cîte se pare, nu numai pentru că adepţii lor sînt mai puţin numeroşi. Acestea au obţinut mai repede decît islamul recunoaşterea comunităţilor lor religioase.

Un alt fenomen care afectează mai puţine persoane, dar care stîrneşte mai multă îngrijorare ar fi suficient pentru a demonstra că n-a sosit încă timpul ca guvernanţii să trateze cu indiferenţă fenomenele religioase şi să se abţină să intervină: proliferarea acelor mici grupuri numite „secte" care au ca trăsătură comună faptul de a păstra secretul sau cel puţin o mare discreţie în ceea ce priveşte acţiunile şi riturile lor, precum şi de a pretinde din partea acoliţilor o supunere necondiţionată. În Franţa, activităţile lor au făcut obiectul a două rapoarte parlamentare, în 1983 şi 1996. Trebuie oare să beneficieze şi ele de libertatea pe care legislaţia o acordă în ţările noastre religiilor tradiţionale? Care ar fi motivele obiective pentru a li se aplica un regim mai riguros, aşa cum s-a procedat cîndva în cazul congregaţiilor catolice? Graniţa dintre, pe de o parte, instituţiile religioase care merită respect şi consideraţie şi, pe de altă

parte, cele de care autoritatea publică are motive să se teamă nu e uşor de trasat. Unde se termină Bisericile şi unde încep sectele? Unele secte sînt bănuite că ar răpi libertatea celor care aderă la ele: este principala plîngere formulată de familiile ai căror copii se sustrag afecţiunii lor. Dar oare nu acelaşi reproş era formulat îndeobşte împotriva vocaţiilor religioase de către anticlericali, respectiv argumentul invocat pînă nu demult pentru a interzice voturile monastice?

Şi totuşi, guvernanţii nu pot rămîne cu braţele încrucişate. Dacă ei sînt paznicii libertăţii cultelor, tot lor le revine şi datoria de a veghea la respectarea legilor. Nu toate credinţele sînt echivalente din punctul de vedere al consecinţelor: există unele care nu au nici urmă de respect pentru lege şi altele ale căror învăţături generează comportamente în contradicţie cu valorile recunoscute de societate. Cum se poate evita însă repetarea abuzurilor din vremurile cînd statul opera alegeri arbitrare între confesiuni? Soluţia problemei stă în raportarea la drept: de fiecare dată cînd o sectă contravine regulilor comune în ceea ce priveşte gestiunea financiară, recomandă comportamente contrare moralităţii sau pune în pericol libertatea personală, nu rămîne decît să-i fie aplicate rigorile legii. Este, de altfel, ceea ce şi fac deja mai multe administraţii. Bunăoară, în Franţa, Direcţiile pentru Probleme Sociale le refuzau Martorilor lui Iehova posibilitatea de a accepta copii. Şi nu din cauza convingerilor lor religioase, ci, avînd în vedere că aceştia refuzau să se supună vaccinărilor şi transfuziilor de sînge chiar pe vremea cînd ele nu stîrneau încă suspiciuni, administraţia considera că, încredinţînd copiii unor familii care nu se supuneau obligaţiilor legale, ar fi însemnat să-i expună unor riscuri prea mari. Astfel, chiar şi în societăţile care au dus cît se poate de departe disocierea între viaţa publică şi credinţele individuale, caracterul fatalmente colectiv al oricărei convingeri religioase şi consecinţele ce rezultă de aici îi obligă pe guvernanţi să se intereseze de ele, să le recunoască şi, la nevoie, să intervină.

Problema de a şti dacă este legitim ca religia să aibă o dimensiune socială a fost aşadar soluţionată pozitiv de realităţile înseşi. Experienţa a probat în mod concret caracterul iluzoriu al ideii liberale potrivit căreia religiosul ar putea fi închis în sfera vieţii private şi individuale. Ea subliniază în acelaşi timp caracterul abuziv simplist al unei dihotomii care ar reduce ansamblul fenomenelor la doar două categorii, privatul şi publicul, dihotomie echivalentă în linii

mari cu o alte distincţie, aceea dintre individual şi colectiv. Întreaga evoluţie a societăţilor contemporane a revelat existenţa unui sector intermediar care s-a mărit extrem de mult, cel al privatului colectiv, precum şi a unui domeniu mixt în care iniţiativa privată se întrepătrunde cu intervenţia autorităţii publice ; religiosul îşi află locul aici şi, în consecinţă, are o expresie publică în măsură să beneficieze de libertăţile recunoscute oricărei componente a societăţii civile. Dacă distincţia dintre religie şi politică a devenit tot mai clară şi mai adîncă, ajungînd să se traducă printr-o extremă răceală de ambele părţi, nu la fel stau însă lucrurile cu relaţiile dintre religie şi societate.

Un model european al relaţiilor dintre religie şi societate

Acest studiu nu conţine o concluzie finală, deoarece nici istoria ale cărei principale capitole sînt expuse aici nu a ajuns încă la final. În contradicţie cu ce au crezut, poate, unii, ultimul cuvînt nu a fost spus şi, prin urmare, nu ar putea fi nici scris. Probleme dintre cele mai tradiţionale prind iar să se ivească într-un loc sau altul. Apar noi mize care pun sub semnul întrebării soluţiile acceptate. De puţină vreme, ţările care menţineau de patru secole şi jumătate o Biserică de stat îşi pun problema pertinenţei acestei formule sau au început deja să o modifice. Pe cei care, dimpotrivă, optaseră pentru o separare radicală, bunul-simţ şi principiul realităţii i-au făcut restabilească o serie de legături. Evoluţia este aşadar departe de a se fi încheiat, iar asupra cursului ei planează incertitudinea : eventualitatea unei întoarceri din drum nu este deloc exclusă.

În lipsa unei concluzii, cîteva observaţii vor fi, poate, bine venite. Voi începe cu cîteva reflecţii pe care mi le inspiră întoarcerea la această istorie. Recitind paginile care s-au umplut încetul cu încetul, îmi dau dintr-o dată seama de locul pe care îl ocupă în cuprinsul lor catolicismul. Nu a fost ceva căutat, nici deliberat. Acest loc nu este expresia vreunei preferinţe. Nu se datorează îndeosebi unui interes inegal. Vrem să credem că nu reflectă o inegalitate a competenţelor de la o religie sau o ţară la alta. Cauza nu este nici vreo superioritate numerică. Ea ţine în esenţă de două trăsături care singularizează catolicismul printre celelalte confesiuni creştine şi care au efecte directe asupra raporturilor cu societatea : unitatea şi concepţia sa

aparte asupra relaţiilor dintre credinţă şi activităţile sociale. Unitatea sa: ar trebui să spun mai curînd universalitatea sa. Cu siguranţă, şi celelalte confesiuni creştine sînt universaliste, cel puţin ca tendinţă: o Biserică precum cea a Angliei este răspîndită pe întreaga suprafaţă a globului şi se află în fruntea a circa 60 de milioane de credincioşi risipiţi pretutindeni în lume. Întîietatea patriarhiei de la Constantinopol este recunoscută de toate Bisericile ortodoxe, chiar şi de cele autocefale. Între celelalte confesiuni şi catolicism există totuşi o diferenţă ireductibilă şi cu efecte determinante asupra relaţiilor dintre state: instituţia pontificală, unitatea în jurul papei, care guvernează Bisericile şi intervine ca terţ între Bisericile locale şi guvernările seculare. Toate celelalte confesiuni se înscriu într-un cadru exclusiv naţional: în general, diviziunea teritorială şi distribuţia confesională coincid. Ca urmare a acestui fapt, relaţiile dintre state şi catolicism alcătuiesc un capitol al istoriei deosebit de bogat.

Pe de altă parte, Magisteriul roman a emis dintotdeauna pretenţia de a difuza o învăţătură morală, de a defini o doctrină privitoare la organizarea societăţilor şi de a preciza consecinţele credinţei pentru viaţa comunităţilor. În ultimii o sută de ani, această învăţătură s-a îmbogăţit continuu: papii intervin din ce în ce mai mult în toate problemele legate de viaţa oamenilor în societate şi de relaţiile dintre popoare. De aceea, nu este de mirare că un studiu asupra relaţiilor dintre religie şi societate ajunge, din respect faţă de realitate, să menţioneze mai des catolicismul.

Trebuie oare să-mi cer scuze şi pentru că am privilegiat cazul Franţei? Deşi unii şi-ar putea imagina altceva, n-am făcut-o pentru că aş împărtăşi, fie şi pe departe, convingerea acelora dintre compatrioţii mei care cred că ţara lor este un exemplu pentru lume, modelul unei reglementări armonioase a inevitabilelor dezacorduri dintre religie şi societate. Chiar şi fără a îmbrăţişa această iluzie naivă, cu atît mai puternică cu cît este întreţinută de ignorarea statutului pe care îl au în alte ţări, este un fapt istoric că, înaintea oricărui alt stat, Franţa a pus problema în toată radicalitatea ei: privilegiul anterităţii nu i-l poate lua nimeni. Tot Franţa este şi ţara care a tras cea dintîi concluziile ce decurgeau în mod logic din premise şi a dus efectele pînă la ultimele lor limite. Cu riscul de a contrazice o idee ce se bucură de răspîndire, nu cred că ar exista o excepţie franceză în acest domeniu: astăzi, laicitatea nu mai este o specialitate. Majoritatea celorlalte ţări au adoptat-o în datele ei esenţiale. Dacă ar

trebui să existe o excepţie a Franţei, ea ar consta în anterioritatea acesteia, precum şi în caracterul conflictual care a însoţit-o adeseori. Totuşi, nu s-ar putea spune că alte ţări catolice ar fi rămas mai prejos în ceea ce priveşte intensitatea dramatică a confruntărilor şi violenţa controverselor: anticlericalismul nu este mai puţin puternic în Belgia, Italia sau Spania. Din acest punct de vedere, adevărata diferenţă este aceea dintre ţările catolice şi ţările protestante. Există nu atît un caracter excepţional al Franţei, cît o singularitate a catolicismului. Explicaţia acestei diferenţe este, după toate probabilităţile, legată de cea semnalată mai sus cu privire la organizarea internă, disciplină şi ecleziologie între catolicismul roman şi celelalte confesiuni creştine.

De la o ţară la alta, diferenţele sînt mai mici decît s-ar putea crede. Şi, mai cu seamă, tind să se reducă: cu toate că aceste ţări prezintă încă o mare varietate în alegerea mijloacelor, există între ele un acord destul de general asupra elementelor esenţiale care ne îngăduie să afirmăm că astăzi există o modalitate comună popoarelor europene şi, în acelaşi timp, originală în raport cu restul lumii de a organiza relaţiile dintre religie şi societate. Toate admit distincţia de natură, care impune o separare deplină între convingerile religioase personale şi cetăţenie. Statul nu mai poate fi confesional: fiind al tuturor, el trebuie să adopte o atitudine neutră şi să păstreze o strictă egalitate între confesiuni. Deşi nu toate – departe de aşa ceva – fac, precum Republica Franceză după Constituţiile de la 1946 şi 1958, din laicitate un atribut şi un fundament al statului, aproape un al patrulea termen al devizei republicane. Laicitatea se numără printre elementele care stau la baza înţelegerii dintre membrii Uniunii Europene: ea face parte, ca şi separaţia puterilor, independenţa justiţiei sau verificarea constituţionalităţii, din corpusul ce defineşte statul de drept şi dă sens dorinţei de a trăi în comun a naţiunilor europene. Nu am prea îndrăzni să pariem că în secolul următor laicitatea şi dezbaterile ce o vor avea ca subiect vor continua să ocupe un loc important în viaţa politică a naţiunilor europene. Este şi motivul pentru care această carte nu ar avea cum să cuprindă o concluzie. Să nădăjduim cel puţin că va contribui la o clarificare a sensului controverselor şi a însemnătăţii mizelor!

Bibliografie

Lucrări cu caracter general

Baubérot, Jean (coord.), *Religion et Laïcité dans l'Europe des Douze*, Syros, Paris, 1994, 298 p.

Davis, Grace ; Hervieu-Léger, Danièle, *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris, 1996, 335 p.

Gadille, Jacques (coord., ed.), *Les Catholiques libéraux au XIX^e siècle*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1974, 595 p.

Léonard, Émile G., *Histoire générale du protestantisme* ; t. 3, „Déclin et Renouveau (XVIII^e-XX^e siècle)", PUF, Paris, 1964, 787 p.

Mayeur, Jean-Marie ; Pietri, Charles ; Vauchez, André ; Venard, Marc, *Histoire générale du christianisme*, Desclée - Fayard, Paris ; t. 11, „Libéralisme, Industrialisation, Expansion européenne (1830-1914)", 1995, 1.172 p. ; t. 12, „Guerres mondiales et Totalitarismes (1914-1958)", 1990, 1.149 p.

Schmidt, Martin; Schwaiger, Georg, *Kirchen und Liberalismus im XIX Jahrhundert*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1976, 214 p.

Schor, Ralph, *L'Église catholique au XX^e siècle*, Armand Colin, Paris, 1999, 96 p.

Franţa

Barbier, Maurice, *La Laïcité*, L'Harmattan, Paris, 1995, 311 p.

Basdevant-Gaudemet, Brigitte, *Le Jeu concordataire dans la France du XIX^e siècle : le clergé devant le Conseil d'État*, PUF, Paris, 1988, 298 p.

Baubérot, Jean, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Le Seuil, Paris, 1990, 266 p.

Idem, *Histoire de la laïcité française*, PUF, Paris, 2000, 128 p.

Bedouelle, Guy ; Costa, Jean-Louis, *Les Laïcités*, PUF, Paris, 1998, 266 p.

Benoist, Jacques, *Le Sacré-Cœur de Montmartre. De 1870 à nos jours*, 2 vol., Éditions ouvrières, Paris, 1992.

Boussinesq, Jean, *La Laïcité française. Memento juridique*, Le Seuil, Paris, 1994, 212 p.

Boyer, Alain, *Le Droit des religions en France*, PUF, Paris, 1993, 260 p.

Caperan, Louis, *Histoire contemporaine de la laïcité française*; t. 1, „La Crise du 16 mai et la Revanche républicaine", M. Rivière et Cie, Paris, 1957, 297 p.; t. 2, „La Révolution scolaire", M. Rivière et Cie, Paris, 1960, 291 p.; t. 3, „La Laïcité en marche", Nouvelles Éditions latines, Paris, 1961, 328 p.

Cholvy, Gérard; Hilaire, Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Privat, Toulouse; t. 1, „1800-1880", 1985, 351 p.; t. 2, „1880-1930", 1986, 457 p.; t. 3, „1930-1988", 1988, 569 p.

Coq, Guy, *Laïcité et République*, Éditions du Félin, Paris, 1995, 335 p.

Costa-Lascoux, Jacqueline, *Les Trois Ages de la laïcité*, Hachette, Paris, 1996, 140 p.

Coutrot, Aline; Dreyfus, François-Georges, *Les Forces religieuses dans la société française*, Colin, Paris, 1966, 344 p.

Durand-Prinborgne, Claude, *La Laïcité*, Dalloz, Paris, 1996.

Encrevé, André, *Les Protestants en France de 1800 à nos jours: histoire d'une réintégration*, Stock, Paris, 1985, 281 p.

Gough, Austin, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, traducere şi prefaţă de Michel Lagrée, L'Atelier, Paris, 1996, 319 p.

Haarscher, Guy, *La Laïcité*, PUF, Paris, 1996, 127 p.

Jeuffroy, Bernard; Tricard, François (coord.), *Liberté religieuse et Régime des cultes en droit français. Textes, pratique administrative, jurisprudence*, Le Cerf, Paris, 1996.

Lafon, Jacques, *Les Prêtres, les Fidèles et l'État: le ménage à trois du XIX^e siècle*, Beauchesne, Paris, 1987, 372 p.

Lagrée, Michel, *Religion et Cultures en Bretagne: 1850-1950*, Fayard, Paris, 1992, 601 p.

Lalouette, Jacqueline, *La Libre-Pensée en France (1848-1940)*, Albin Michel, Paris, 1997, 636 p.

Larkin, Maurice, *Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France*, Londra, 1974.

Latreille, André, *De Gaulle, la Libération et l'Église catholique*, Le Cerf, Paris, 1978, 146 p.

Launay, Marcel, *L'Église et l'École en France (XIX^e-XX^e siècles)*, Desclée, Paris, 1988, 172 p.

Le Goff, Jacques; Rémond, René (coord.), *Histoire de la France religieuse*, Le Seuil, Paris; t. 3, „Du roi très chrétien à la laïcité républicaine: XVIII^e-XIX^e siècles", 1991, 556 p.; t. 4, „Société sécularisée et Renouveaux religieux: XX^e siècle", 1992, 476 p.

Leniaud, J.-M., *L'Administration des cultes pendant la période concordataire*, Nouvelles Éditions latines, Paris, 1988.

Léonard, Yves (coord.), *Religions et Société*, La Documentation française, col. „Cahiers français", nr. 273, Paris, 1995.

Marchese, Stelio, *Francia e Santa Sede (1914-1924)*, Napoli, 1969.
Maurain, Jean, *La Politique ecclésiastique du Second Empire, de 1852 à 1869*, F. Alcan, Paris, 1930, 991 p.
Mayeur, Jean-Marie, *La Séparation des Églises et de l'État*, Éditions ouvrières, Paris, 1991, 188 p.
Idem, *La Question laïque, XIX^e^-XX^e^ siècles*, Fayard, Paris, 1997, 236 p.
Méjan, Violette, *La Séparation des Églises et de l'État. L'œuvre de Louis Méjan*, PUF, Paris, 1959, 573 p.
Metz, René, *Églises et État en France. Situation juridique actuelle*, Le Cerf, Paris, 1977, 146 p.
Noël, Léon, *Le Statut de l'Église en France après la séparation : l'affaire des associations diocésaines*, Auxerre, 1978.
Pelletier, Denis, *Les Catholiques en France depuis 1815*, La Découverte, Paris, 1997.
Portier, Philippe, *Église et Politique en France au XX^e^ siècle*, Montchrestien, Paris, 1993, 160 p.
Poulat, Émile, *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Le Cerf, Paris, 1988, 439 p.
Idem, *La Solution laïque et ses problèmes. Fausses certitudes, vraies inconnues*, Berg international, Paris, 1997, 230 p.
Rémond, René (coord.), *Forces religieuses et Attitudes politiques dans la France contemporaine*, Colin, Paris, 1965, 397 p.
Rémond, René, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Complexe, Bruxelles, 1985, 388 p.

Italia

Jemolo, Arturo-Carlo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino, 1965, 496 p.
Idem, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino, 1971, 754 p.
Idem, *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Relazioni, Milano, 1973.
Menozzi, Daniele, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, 1993.
Miccoli, G., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, 1985.
Rosa, Gabriele de, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età Giolittiana*, Laterza, Roma, Bari, 1970, 402 p.
Scoppola, Pietro, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*, Laterza, Roma, Bari, 1967, 862 p.
Spadolini, Giovanni, *Le due Roma. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, Le Monnier, Florença, 1973, 554 p.

Idem, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al 98*, Mondadori, Milano, 1994, 551 p.
Vaussard, Maurice, *Jansénisme et Gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, Letouzey et Ané, Paris, 1959, 144 p.

Roma şi papalitatea. Chestiunea romană

Alix, Christine, *Le Saint-Siège et les Nationalismes en Europe (1870-1960)*, Sirey, Paris, 369 p.
Aubert, Roger, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Bloud et Gay, Paris, 1952, 510 p.
Boutry, Philippe, *La Restauration de Rome. La sacralité de la ville, tradition des croyances et recomposition de la Curie à l'âge de Léon XII et Grégoire XVI (1814-1846)*, teză susţinută la Universitatea Paris IV, 1993.
Launay, Marcel, *L'Église et les Défis européens au XX^e siècle*, Le Cerf, Paris, 1999, 233 p.
Levillain, Philippe (coord.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Fayard, Paris, 1994, 1.759 p.
Minnerath, Roland, *L'Église et les États concordataires (1846-1981)*, Le Cerf, Paris, 1983, 510 p.
Mollat, Guillaume, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI*, J. Gabalda, Paris, 1932, 469 p.
Riccardi, Andréa, *Les Politiques de l'Église*, Le Cerf, Paris, 1999.
Rouxel, Jean-Yves, *Le Saint-Siège sur la scène internationale*, L'Harmattan, Paris, 2000, 313 p.
Vaussard, Maurice, *La Fin du pouvoir temporel des papes*, Spes, Paris, 1964, 228 p.

Insulele Britanice

Bédarida, François, *La Société anglaise du milieu du XIX^e siècle à nos jours*, Le Seuil, Paris, 1990, 540 p.
Bedouelle, Guy, *L'Église d'Angleterre et la Société politique contemporaine*, Paris, 1968, 445 p.
Burleigh, J.H.S., *A Church History of Scotland*, Londra, 1960.
Chadwick, Owen, *The Victorian Church*; t. 2, Londra, 1972.
Charlot, Monica, *Religion et Politique en Grande-Bretagne*, Presses de la Sorbonne nouvelle, Paris, 1994, 190 p.
Gilbert, Alan D., *The Making of Post-Christian Britain: a History of the Secularization of Modern Society*, Longman Group, Londra, 1980, 173 p.
Haussy, Christiane d'; Mews, Stuart; McLeod, Hugh (coord.), *Histoire religieuse de la Grande-Bretagne*, Le Cerf, Paris, 1997.

Lesourd, Jean-Alain, *Les Catholiques dans la société anglaise (1765-1865)*, Lille III, Lille, 1978.
Machin, Georges I.T., *Politics and the Churches in Great Britain*, Oxford ; t. 1, „1830-1868", 1977 ; t. 2, „1869-1921", 1987.
Marx, Roland, *Religion et Société en Angleterre, de la Réforme à nos jours*, PUF, Paris, 1978, 208 p.
Norman, Edward Robert, *Anticatholicism in Victorian England*, G. Allen and Unwin, Londra, 1968, 240 p.
Idem, *Church and Society in England, 1770-1970. A Historical Study*, Oxford, 1976.
Routley, E., *English Religious Dissent*, Cambridge, 1960.
Slack, K., *The British Churches Today*, Londra, 1961.
Spinks, G.S., *Religion in Britain since 1900*, Londra, 1952.
Thompson, K.A., *Bureaucracy and Church Reform : the Organizational Response of the Church of England in Social Change, 1800-1965*, Clarendon Press, Oxford, 1970, 264 p.
Tracy, G.M., *Le Catholicisme britannique sous la deuxième Elizabeth*, Grasset, Paris, 1956, 256 p.

Irlanda

Miller, D.W., *Church, State and Nation in Ireland (1898-1921)*, Gill and MacMillan, Dublin, 1973.
Whyte, J., *Church and State in Modern Ireland (1923-1979)*, Barnes and Noble, Dublin, 1980, 491 p.

Spania şi Portugalia

Almeida, F. de, *História da Igreja en Portugal* ; t. 4, „1750-1910", Porto-Lisabona, 1970.
Andrés-Gallego, José, *La Política Religiosa en España (1889-1913)*, Madrid, 1975.
Carcel Orty, V., *Historia de la Iglesia en España* ; t. 5, „La Iglesia en España contemporanea (1808-1975)", Madrid, 1979.
Díaz-Salazar, Rafael, *Iglesia, Dictatura y Democracia. Catolicismo y Sociedad en España (1953-1979)*, Madrid, 1981.
Ebenstein, William G., *Church and State in Franco's Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1960, 53 p.
Hermet, Guy, *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste*, 2 vol., Presses de la FNSP, Paris, 1980-1981.
Petschen, S., *La Iglesia en la España de Franco*, Madrid, 1977.
Ruiz Giménez, Joaquín, *Iglesia, Estado y Sociedad en España (1930-1982)*, Barcelona, 1984.

Vidal Baraquer, A., *Iglesia y Estado durante la Segunda Republica española (1931-1936)*, 2 vol., Montserrat, 1971.

Belgia şi Olanda

Un siècle de l'Église catholique en Belgique (1830-1930), 2 vol., Bruxelles, 1930.

Aubert, Roger, *150 ans de vie des Églises*, Bruxelles, 1980.

Brachin, Pierre; Rogier, Ludovicus Jacobus, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVI^e siècle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974, 268 p.

Courtois, L.; Pirotte, J. (coord.), *Foi, Gestes et Institutions religieuses aux XIX^e et XX^e siècles*, în special Malevez, G., „La «bonne mort» ou la «mort libre»? La municipalisation des inhumations à Bruxelles-Ville", pp. 41-54, Louvain-la-Neuve, 1991.

Post, H., *Piliarization. An Analysis of Dutch and Belgian Society*, Gower, 1989.

Peninsula Scandinavică

Hunter, L., *Scandinavian Churches*, Londra, 1963.

Elveţia

Pfister, Rudolf, *Kirchengeschichte der Schweiz*; t. 3, „1720-1950", Theologischer Verlag, Zürich, 1984, 499 p.

Stadler, Peter, *Der Kulturkampf in der Schweiz; Eidgenossenschaft und Katolische Kirche im europäischen Umkreis (1848-1888)*, Haber, Frauenfeld, 1984, 787 p.

Germania

Besier, Gerhard, *Preussische Kirchenpolitik in der Bismarckära*, Berlin, 1980; *Religion, Nation, Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen, Vluyn, 1992, 279 p.

Gotto, Klaus; Repgen, Konrad, *Kirche, Katholiken und National Sozialismus*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz, 1980, 155 p.

Goyau, Georges, *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme*, Perrin, Paris, 1906, 360 p.

Harcourt, Robert d', *Catholiques d'Allemagne*, Plon, Paris, 1938, 357 p.

Lill, Rudolf, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, Herder, Freiburg, 1964, 138 p.

Lindt, Andreas, *Protestanten-Katholiken-Kulturkampf. Études sur l'histoire des Églises et des mentalités du XIX^e siècle*, evz Verlag, Zürich, 1963, 196 p.

Montclos, Xavier de, *Les Chrétiens face au nazisme et au stalinisme. L'épreuve totalitaire, 1939-1945*, Plon, Paris, 1983, 303 p.

Morsey, Rudolf, *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland (1803-1963)*, München, 1981.

Reymond, Bernard, *Une Église à croix gammée ? Le protestantisme allemand au début du régime nazi (1923-1935)*, L'Age d'homme, Lausanne, 1980, 313 p.

Rovan, Joseph, *Histoire de la démocratie chrétienne* ; t. 2, „Le Catholicisme politique en Allemagne", Le Seuil, Paris, 1956, 295 p.

Schatz, Klaus, *Zwischen Säkularsierung und zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Knecht, Frankfurt, 1986, 344 p.

Scholder, Klaus, *Die Kirchen und das Dritte Reich* ; t. 1, „Vorgeschichte und Zeit der Illusionen (1918-1934)", Siedler, Frankfurt, 1977, 897 p. ; t. 2, „Das Jahr der Ernüchterung (1934)", Barmen şi Roma, 1985, 473 p.

Spotts, Frederic, *The Churches and Politics in Germany*, Wesleyan University Press, Middletown, 1973, 419 p.

Thalmann, Rita, *Protestantisme et Nationalisme en Allemagne de 1900 à 1945*, Klincksieck, Paris, 1976, 482 p.

Europa dunăreană şi Imperiul Habsburgic

Nemec, L., *Church and State in Czechoslovakia*, Vantage Press, New York, 1955, XIV, 577 p.

Seibt, Ferdinand (coord.), *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen (973-1973)*, Schwann, Düsseldorf, 1974, 645 p.

Wandruszka, A. ; Urbanitsch, P. (coord.), *Die Konfessionen. Die Habsburgermonarchie* ; t. 4, „1848-1918", Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1985, 864 p.

Weinzierl, Erika (coord.), *Kirche in Österreich (1918-1965)*, 2 vol., Herold, Viena, 1967.

Polonia

Castellan, Georges, *„Dieu garde la Pologne !" Histoire du catholicisme polonais (1795-1980)*, Robert Laffont, Paris, 1981, 302 p.

Davies, Norman, *Histoire de la Pologne*, Fayard, Paris, 1986, 542 p.
Kłoczowski, Jerzy, *Histoire du catholicisme polonais (1795-1980)*, Centurion, Paris, 1981.
Idem (coord.), *Histoire religieuse de la Pologne*, Centurion, Paris, 1987, 639 p.
Tollet, Daniel, *Histoire des juifs en Pologne du XVI^e siècle à nos jours*, PUF, Paris, 1992, 331 p.

Rusia țaristă și Uniunea Sovietică

Leroy-Beaulieu, Anatole, *L'Empire des tzars et des Russes*, Paris, 1890-1898, reed. Robert Laffont, Paris, 1991, 1.392 p.
Smolitsch, Igor, *Geschichte der russischen Kirche (1700-1917)*, E.J. Brill, Leyden, 1964.

Index

A

Adunarea cardinalilor şi arhiepiscopilor Franţei 181, 185, 195, 201
Adunarea constituantă 14, 43, 47-53, 55, 78, 116
Adunarea constituantă (1848) 205
Adunarea legislativă 54-55, 154
Adunarea Naţională (A Treia Republică; *vezi şi* Parlamentul francez) 70
Alacoque, Marguerite-Marie 69
Albert de Saxa-Coburg-Gotha (prinţul consort al Marii Britanii şi Irlandei) 67
Alexandru I (ţar al Rusiei) 103
Alexie al II-lea (patriarh al Moscovei) 205
Altenstein (ministru) 99
Aron, Raymond 9
Aubert, Roger 161

B

Barth, Karl 16, 188
Beck 5
Benedict al XV-lea (papă) 202
Bergey (abate) 206
Bergman, Ingmar 35
Bernays, Jacob 152
Beust, Friedrich von (cancelar) 156
Bismarck, Otto von (cancelar) 12, 20, 100, 114
Bloch, Marc 126
Boissier, Gabriel 109
Bonhoeffer, Dietrich 35, 188
Bonifaciu al VIII-lea (papă) 33
Bradlaugh 150
Briand, Aristide 53
Bundestag 231

C

Calvin, Jean 35
Camera Comunelor 147, 149-150
Camera Deputaţilor (Franţa, 1918; *vezi şi* Parlamentul francez) 130
Camera Lorzilor (sau Înalta Cameră, Marea Britanie) 43, 150, 205
Carey (doctor, arhiepiscop de Canterbury) 220
Carol al IV-lea de Luxemburg 228
Carol al X-lea 67, 96, 144
Cartelul de stînga 181
Castarède (abate) 70
Cavour, Camillo Benso de 120
Cerejeira (cardinal, patriarh de Lisabona) 184
Charles (prinţ de Wales) 68, 159
Clemenceau, Georges 130
Clermont-Tonnerre (arhiepiscop de Toulouse) 97
Clermont-Tonnerre, Stanislas de (conte) 138
Clotilde (soţia lui Clovis) 125
Clovis 125, 234
Combes, Émile 80, 98
Comintern 122

Compania lui Iisus (sau „iezuiţii") 34, 45, 51, 75, 97-98, 106, 166
Conferinţele de la Saint-Vincent-de-Paul 97
Consiliul de Stat (Franţa) 97, 210
Consiliul Federal (Elveţia) 100
Consiliul municipal al Parisului 164
Consiliul privat (Anglia) 100-101
Convenţie (adunare revoluţionară; Franţa) 56
Cortes, Donoso 105
Crispi, Francesco 165
Cromwell, Oliver 35

D

Damaskinos, Dimitrios Papandreou (arhiepiscop al Atenei) 134
Debré, Michel 214, 233
Delacroix, Eugène 132
democraţie creştină (Italia) 197
Desgranges (canonic) 206
Direcţiile pentru Probleme Sociale (Franţa) 236
Disraeli, Benjamin 147
Dreyer, Carl 35
Dreyfus, Alfred 140
Droste zu Vischering, Kemens August von (arhiepiscop de Köln) 87
Dubois, Guillaume (cardinal) 43

E

Ecaterina a II-a cea Mare (ţarină a Rusiei, *născută* prinţesă de Anhalt-Zerbst) 40, 45
Eltîn, Boris 205

F

Falanga Naţională Sindicalistă (Spania) 184
Falloux, Frédéric Albert de (conte) 233
Ferry, Jules 98, 223
Filip al II-lea (rege al Spaniei) 202
Filip al IV-lea cel Frumos 15, 52, 77
Fleury, André Hercule de (cardinal) 43
Franco, Francisco 102, 177, 185, 203
Frederic-Wilhelm al III-lea (rege al Prusiei) 100

G

Gambetta, Léon 59, 121
García Moreno, Gabriel 71, 110
Garibaldi, Giuseppe 120
Garnier (abate) 206
Gasparri, Pietro (cardinal) 202
Gau (abate) 206
Gayraud (abate) 206
Generalidad (Catalonia) 135
Gioacchino da Fiore 34
Gioberti, Vincenzo 137
Gladstone, Willam Ewart 113
Glemp (cardinal) 134
Gomá y Tomás (cardinal) 181
Görres, Johann Joseph von 105
Grégoire, Henri (*zis* abatele Grégoire) 134
Grigore al XVI-lea (papă) 90, 117, 132
Guizot, François 49, 151
Gustav al II-lea Adolf (rege al Suediei) 129

H

Habsburg (dinastie) 29, 60, 102
Hemingway, Ernest 120
Henric al IV-lea (rege al Franţei) 40, 146
Hitler, Adolf 188-189
Hlinka (monsenior) 206
Hugo, Victor 118, 132, 156
Hus, Jan 128

I

Iacob al II-lea (rege al Angliei) 40, 149
Inocenţiu al III-lea (papă) 33
Ioan-Paul al II-lea (papă) 68, 159, 189, 193, 234
Iosif al II-lea (împărat germanic) 37, 45, 52, 95

J

Janvier (părinte) 181
Jeanne d'Arc 127
Jospin, Lionel 232
Jouffroy, Théodore 225

K

Kaas, Ludwig (monsenior) 206
Keble, John 105
Kir (canonic) 206
Kohl, Helmut 231
Krudener, Barbara Juliane von Vietinghoff von (baroană) 103

L

La Barre (cavaler) 164
laburişti (Marea Britanie) 32
Lacordaire, Henri 205
Lagarde, G. de 15
La Mennais, Félicité Robert de 97, 105, 109, 111, 199, 225
Lamoricière, Christophe Louis Léon Juchault de (general) 120
Lecomte (general) 69
Lefebvre, Marcel (monsenior) 197
Lemire (abate) 70-71, 206
Leon al XIII-lea (papă) 33, 71, 81, 108, 122, 151
Lichtenberg (preot paroh la catedrala St. Hedwige din Berlin) 189
Lloyd George, David 157
Locke, John 158
Loménie de Brienne, Étienne Charles de (arhiepiscop de Toulouse) 43
Ludovic al IX-lea (Ludovic cel Sfînt) 30, 106, 127
Ludovic al XIII-lea 69
Ludovic al XIV-lea (*născut* Louis-Dieudonné) 40, 53, 95, 106
Ludovic al XV-lea 42, 95
Ludovic al XVI-lea 43, 54
Ludovic al XVIII-lea 103
Ludovic-Filip I (duce de Orléans, *apoi* rege al francezilor) 49, 144, 151
Luther, Martin 35, 128

M

Maistre, Joseph de 111
Makarios al III-lea (arhiepiscop şi „etnarh" al Ciprului) 134
Malraux, André 120, 164
Manzoni, Alessandro 137
Martignac, Jean-Baptiste Sylvère Guy de (conte) 97
Martin (sfînt) 26, 125
Mazarin, Giulio Mazarini, *zis* 42
Mindszenty, József (cardinal) 134
Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti de (conte) 51
Mitterrand, François 233
Monnerot, Jules 9
Montalembert, Marc René de (marchiz) 151, 194
Montgelas (conte) 99
Mortara, Edgar 117-118
Müller 188
Mussolini, Benito 185

N

Nantes, Georges de (abate) 70
Napoleon I Bonaparte (Prim Consul, *apoi* împărat al francezilor) 58, 60, 96, 102, 116, 144, 151

Napoleon al III-lea (prinţul Ludovic Napoleon, *apoi* împărat al francezilor) 118-121
National Sunday League 224
Necker, Jacques 46
Newman, John Henry (cardinal) 113
Niemöller, Martin 188

O

ONU (Organizaţia Naţiunilor Unite) 204
OSCE (Organizaţia pentru Securitate şi Cooperare în Europa) 204

P

Paisley, Ian Richard (pastor) 206
Parlamentul britanic 43, 113, 149, 157, 183, 200, 205
Parlamentul danez 183
Parlamentul de la Frankfurt (1848) 151
Parlamentul din Paris 52
Parlamentul francez (*vezi şi* Adunări constituante; Adunare legislativă; Adunare Naţională; Camera Deputaţilor; Convenţie) 167, 210, 220
Parlamentul italian 121, 197
Partidul Comunist 9, 191-192
Partidul Comunist Italian 192, 196
Partidul Comunist Polonez 192
Partidul Comunist Sîrb 193
Partidul Naţional-Socialist 189
Partidul Popular Italian 138, 188
Partidul Radical (Franţa) 121
Paul al VI-lea (papă) 33, 88
Pavel (sfînt) 25, 84
Pellico, Silvio 137
Persigny, Jean Gilbert Victor Fialin de (duce) 97
Petru (sfînt) 27, 108, 111
Petru I cel Mare (ţar al Rusiei) 80, 100
Pierre, Henri Grouès (*zis* abatele) 206
Pius al VI-lea (papă) 53, 89, 101, 108, 116
Pius al VII-lea (papă) 57, 77, 102, 108, 119, 228
Pius al IX-lea (papă) 66, 81, 90, 108, 113-114, 119-122, 156, 161, 203
Pius al X-lea (papă şi sfînt) 77, 168, 203, 210
Pius al XI-lea (papă) 71, 90, 130, 140, 182, 190, 202-203
Pius al XII-lea (papă, *născut* Eugenio Pacelli) 130, 190, 205
Pla i Deniel (arhiepiscop de Toledo) 181, 184-185, 203
Polimann (canonic) 206
Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo de (marchiz) 98
Popieluszko (părinte) 193

R

Rampolla del Tindaro, Mariano (cardinal) 81, 203
Recaredo I (rege al vizigoţilor) 181
Reichstag (Germania) 206
Remi (sfînt) 234
Renan, Ernest 225
Richelieu, Armand Jean du Plessis de (cardinal) 42, 106
Richer, Edmond (preot paroh) 112
Robespierre, Maximilien 56
Rossi, Gian-Battista de 109
Rota (tribunal roman) 86
Rothschild, Lionel Nathan 150

S

Salazar, António de Oliveira 145, 177, 184-185
Salinis, monseniorul de 109
Sarto (cardinal) 81
Scholl, Hans şi Sophie 189
Schuster (cardinal-arhiepiscop de Milano) 181
Seipel, Ignaz (monsenior) 206

Senatul imperial (Franţa) 205
Senatul spaniol 205
Serghie (mitropolit al Nijni-Novgorodului) 204
Sfatul regelui 46
Sfîntul Colegiu 81, 205
Sfîntul Oficiu 192
Shaw, George Bernard 127
Sienkiewicz, Henryk 109
Stalin, Iosif Vissarionovici Djugaşvili, *zis* 229
Stările Generale (1789) 50
Stuarţi (dinastie) 149

T

Talleyrand-Périgord, Charles Maurice de 51
Teodosie I (împărat roman) 26
Thatcher, Margaret 183
Thomas (general) 69
Tihon (patriarh al Moscovei) 204
Tiso, Jozef (monsenior) 134, 206
Todd, Emmanuel 225
tories (Marea Britanie) 32, 67
„Trandafirul Alb" (mişcare clandestină, Germania) 189
Tudori (dinastie) 149

U

Uniunea Europeană 56, 155, 232, 239
universităţile catolice din Louvain 214
universităţile din Oxford şi Cambridge 148-149
Universitatea de stat (Franţa) 166
Universitatea din Londra 149
Universitatea Liberă din Bruxelles (ULB) 214
Universitatea Sorbona 106
Universitatea Strasbourg-II 59

V

Vatican I (conciliu) 81, 100, 203
Vatican II (conciliu) 81, 107, 194, 201, 206, 229
Veuillot, Louis 105, 109
Victor-Emmanuel al II-lea (rege al Sardiniei, *apoi* al Italiei) 120-121, 164
Victoria (regină a Marii Britanii şi a Irlandei) 41, 67
Viena, congresul de la 99, 103, 116, 201
Vladimir I Sviatoslavici cel Sfînt 26
Voltaire, François Marie Arouet, *zis* 45, 148

W

Waddington, William Henry 49
Waldeck-Rousseau, Pierre 57, 98
whigs (Marea Britanie) 32, 105, 149
Wilde, Oscar 221
Windthorst, Ludwig 20
Wiseman, Nicholas Patrick (cardinal) 109
Wyszyński (cardinal) 134, 192

Z

Zentrum 20, 188-189, 206

Cuprins

Cuvînt înainte (Jacques Le Goff) 5

Introducere
Religie şi societate 7
Singular sau plural? 7
Care religii? 8
Religia, nu credinţa 9
Religie şi societate civilă 11
Timpul religiosului 13
Punctul de plecare 14
Două secole de schimbări: au ele vreun sens? 16
Cum ne vom alege cuvintele? 17
Întreaga Europă 19

Cartea I

MOŞTENIREA ŞI RUPTURA

Capitolul I
O Europă întru totul creştină 25
Singularitatea Europei 25
Destrămarea unităţii 27
Mai multe Europe religioase 28

Diferite tradiţii ecleziologice 31
Specificitatea catolicismului 36

Capitolul II
Regimul tradiţional 39
Statul confesional. Unitate de credinţă, unitate politică 39
Insulițe de toleranţă 43

Capitolul III
Breşa 47
Iniţiativa fondatoare: disocierea confesiunii de cetăţenie 47
Laicitatea încă nu a fost atinsă 49
Frîngerea conştiinţei naţionale 53
O primă secularizare 54
Restabilirea de relaţii nu înseamnă restauraţie 57

Cartea a II-a
DATELE PERMANENTE

Capitolul IV
„Chestiunea religioasă" şi mizele ei 65
E nevoie ca statul să aibă o religie?
Iar popoarele pot să nu aibă una? 67
O religie sau mai multe? 72
Drepturile şi libertăţile instituţiilor ecleziastice 73
Independenţa Bisericilor. Libera administrare 79
Instituţiile confesionale 83
Enunţarea moralei: lege morală şi lege civilă 85

Capitolul V
Forţe şi tradiţii confruntate 92
Tradiţia prerogativelor regale 94
Utopia restauraţiei 101

Capitolul VI
Roma şi papalitatea 105
Sistemul ultramontanist 105
Antipapismul 112
Statele pontificale 115
Chestiunea romană 118

Capitolul VII
Religie şi naţiune. Două realităţi universale 123
Epoca simbiozei. Naţiunile sfinte 125
Epoca modernităţii. Religie şi naţionalitate 127
Religia salvează naţiunea 131
Naţiunea împotriva religiei 135

Cartea a III-a
EPOCA LIBERALĂ A SECULARIZĂRII

Capitolul VIII
De la statul confesional la neutralitatea de stat 143
Prima etapă: abrogarea discriminărilor confesionale 146
A doua etapă: *disestablishment*-ul 153

Capitolul IX
De la statul liberal la separaţie 158
Pluralismul instituţionalizat 158
A treia etapă: separare şi laicizare 159
Două inspiraţii concurente 160
Simbolurile 163
Învăţământul ca miză 165
Ruptura finală 167
Moralitate şi legalitate 169

Cartea a IV-a

A DOUA EPOCĂ A SECULARIZĂRII

De la un secol la altul 175

Capitolul X

Elementele de permanenţă 179

Perenitatea intoleranţei religioase 179

Statul confesional şi tradiţia prerogativelor regale 182

Capitolul XI

Factorii de reînnoire 187

Bisericile şi totalitarismul 187

Creştinii şi comunismul 190

Biserica Catolică trece de partea libertăţii religioase 194

Capitolul XII

Reversul secularizării: independenţa Bisericilor 199

Capitolul XIII

O secularizare amiabilă 207

Organizarea separaţiei în stil franţuzesc 208

Recunoaşterea comunităţilor 212

Islam şi laicitate 216

Capitolul XIV

O secularizare pe nesimţite 219

Secularizarea moravurilor: divorţul este consumat 219

„Profanarea" timpului 221

Să fie acesta sfîrşitul religiei? 224

Capitolul XV

Astăzi şi mîine 227

Reizbucnire a dezbaterilor, perenitate a mizelor 227

Noi subiecte de reflecţie 235
Un model european al relaţiilor dintre religie şi societate 237

Bibliografie 241

Index 249

O sinteză admirabilă, în care autorul prezintă, descifrînd pe înţelesul tuturor, istoria raporturilor dintre religie şi societate în spaţiul european, două concepte care se întrepătrund şi care au evoluat mereu, în ciuda controverselor ideologice şi a înfruntărilor politice şi filosofice. Este istoria unei societăţi puternic marcate de religie şi ale cărei fundamente par să fie astăzi repuse în discuţie. A unei societăţi pentru care ruperea legăturii dintre confesiune şi cetăţenie iniţiată de Revoluţia franceză a determinat, sub diverse forme, o reconfigurare a relaţiei triunghiulare stat – religie – societate civilă.

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mîine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres.

Construcţia Europei *urmăreşte să arunce lumină asupra istoriei Europei, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această colecţie nu le va ascunde; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre.*

Jacques Le Goff
coordonatorul colecţiei

În pregătire :

- Paolo Rossi – *Naşterea ştiinţei moderne în Europa*
- Aaron Gurjewitsch – *Individul în Evul Mediu european*

ISBN 973-681-346-0
9 789736 813467
www.polirom.ro

CONSTRUCŢIA EUROPEI

POLIROM

Pe copertă: J.-L. David, *Ungerea lui Napoleon ca împărat şi încoronarea Josephinei la Notre-Dame* (detaliu), 1806 şi 1807